TIGA MAZHAB UTAMA

Filsafat Islam

Ibnu Sina, Suhrawardi, dan Ibnu 'Arabi



Seyyed Hossein Nasr

IRCiSoD

Seyyed Hossein Nasr

TIGA MAZHAB UTAMA

Filsafat Islam

IRCiSoD

Ucapan Terima Kasih

Tiga bab berikut, pada mulanya, disampaikan sebagai kuliah terbuka di *Harvard University* sepanjang bulan Maret 1962, di bawah prakarsa *Center for Middle Eastern Studies* dan *Center for the Study of World Religions*. Secara khusus, saya berutang budi pada Prof. R. H. L. Slater, direktur *Center for the Study of World Religions*, yang memberikan kesempatan untuk menyampaikan kuliah-kuliah ini dan atas bantuannya dalam menyajikan hasil-hasil kuliah tersebut dalam bentuk cetakan. Saya juga menyampaikan terima kasih kepada Miss M. Katthleen Ahern dan Mrs. Patricia Swanson atas bantuannya menyiapkan manuskrip ini untuk diterbitkan.

Seyyed Hossein Nasr

(Dosen Tamu *World Religions*, *Harvard University*, Cambridge, Massachusetts, 1961–1962)

1963

TIGA MAZHAB UTAMA

Filsafat Islam

Pengantar Penulis

Era Keemasan Islam (*The Golden Age of Islam*), jika melihat intensitas keagamaan, kehidupan spiritual, serta realisasi cita-citanya mesti disandangkan pada masa kehidupan Nabi Muhammad Saw. dan masyarakat Muslim pertama di Madinah. Tetapi, benih yang ditabur di tanah itu baru tumbuh menjadi pohon dan akhirnya memberikan buah hanya setelah berlangsungnya rentang waktu dan memperoleh gizi dari lahan yang cocok. Maka, pohon peradaban Islam memberikan buah intelektual dan artistiknya beberapa abad setelah kelahirannya, yang dalam rentang waktu itu ia mendapat pasokan dari kekayaan peradaban-peradaban sebelumnya yang diwarisi Islam. Seni dan ilmu pengetahuan, juga filsafat dan metafisika, mencapai puncak kesempurnaan formalnya dan sepenuhnya terartikulasi hanya setelah masyarakat Muslim sepenuhnya terkonsolidasi, dan hanya setelah ajaran-ajaran Islam terealisasi dalam wujud konkret dan nyata sehingga

membentuk peradaban baru yang khas Islam, bahkan ketika elemen-elemen dari sumber non-Islam tergabung.

Penyebaran Islam dan konsolidasi masyarakat Muslim pada masa berikutnya merupakan salah satu peristiwa yang paling cepat dan meyakinkan dalam sejarah manusia. Menjelang akhir hayat Nabi Muhammad Saw., seluruh Arabia telah dipersatukan untuk pertama kalinya di bawah bendera Islam. Dan, memasuki tahun 700 M, kurang dari delapan tahun setelah kelahiran Islam, agama baru itu telah menyebar ke seluruh Timur Tengah dan Afrika Utara, dan wilayahnya membentang dari Lembah Indus hingga Andalusia.

Lebih dari itu, tidak seperti ekspansi murni lainnya yang bisa dibandingkan dengannya, yaitu invasi Mongol ke Asia Barat tujuh abad sesudahnya, pengaruh penaklukan Islam justru permanen. Kecuali dalam kasus Andalusia, tempat kaum Muslim diusir pada abad ke-15, setiap negara yang dimasuki Islam dalam periode singkat tersebut menjadi terislamkan, dan dalam banyak hal terarabkan, yang masih tetap bertahan sampai saat ini.

Sebagaimana mungkin diperkirakan, ekspansi cepat dan penaklukan wilayah luas tersebut oleh kaum Muslim memerlukan waktu sebelum wilayah yang ditaklukkan bisa diubah menjadi masyarakat yang dikonstruk oleh bentuk-bentuk Islam. Pada saat itu, muncul kebutuhan mendesak untuk memiliki hukum dan peraturan administratif bagi situasi-situasi yang tidak pernah ada dalam komunitas Muslim Arab pada masa Nabi Muhammad Saw., dan untuk menerapkan hukum-hukum

al-Qur'an, serta praktik-praktik nabi pada keadaan-keadaan baru yang tidak pernah terjadi sebelumnya.

Maka, para khalifah pertamalah, yaitu empat khalifah yang biasanya dikenal dengan sebutan *Al-khulafa' ar-Rasyidun*, dan juga para khalifah Dinasti Umayah, yang mengerahkan hampir seluruh energi untuk memecahkan persoalan-persoalan baru dalam membangun sebuah masyarakat Islam. Mereka mendorong dan mengembangkan ilmu-ilmu terkait, seperti ilmu *qira'ah* dan tafsir al-Qur'an, penghimpunan tradisi atau hadits Nabi Muhammad Saw., serta menyusun kajian bahasa Arab. Semua itu segera menjadi perhatian masyarakat baru tersebut, lantaran hukum suci (*syari'ah*) masyarakat baru ini didasarkan pada al-Qur'an dan hadits, dan bahasanya adalah bahasa Arab yang tidak banyak dikenal oleh kaum Muslim non-Arab yang baru masuk Islam.

Keasyikan terhadap perhatian baru tersebut memalingkan Dinasti Umayah dari memerhatikan warisan luas yang ditakdirkan menjadi kekuasaan kaum Muslim. Demikian juga, sepanjang periode awal sejarah Islam ini, hanya terdapat seorang figur langka seperti Khalid bin Yazid yang mulai meneguhkan minatnya pada ilmu-ilmu pra-Islam. Pada saat itu, masih sangat jarang buku berbahasa Yunani dan Suryani (*Syiriac*) yang diterjemahkan ke dalam bahasa Arab. Tetapi, periode awal ini merupakan satu periode ilmu-ilmu keagamaan tradisional dalam bidang tafsir al-Qur'an dan hadits sepenuhnya terbentuk, serta pengembangan bahasa Arab mencapai kejayaannya dengan lahirnya Madzhab Kufah dan Madzhab Basrah, dan

munculnya banyak ahli tata bahasa, ahli syair, serta kritikus sastra terkemuka.

Namun, tak dapat dielakkan bahwa cepat atau lambat, kaum Muslim akan mengalihkan perhatiannya pada khazanah ilmu-ilmu pra-Islam yang telah tersimpan di dalam benteng Islam. Sebelum kemunculan Islam, tulisan-tulisan para ahli dari Madzhab Alexandria, yang merupakan tempat bertemunya arus kultural Helenik, Yahudi, Babilonia, dan Mesir, telah diterjemahkan ke dalam bahasa Suryani dan dipindahkan ke Antiokia. Dari sana, dibawa lebih jauh ke timur, ke kota-kota seperti Nisibis dan Edessa.

Situasi ini, yang membawa pengaruh besar jika melihat peradaban Islam berikutnya, disebabkan oleh pemecahan yang dilakukan di gereja-gereja Kristen Timur. Pembagian internal ini memisahkan kaum Nestorian, dan kemudian kaum Monofisit dari gereja Ortodoks yang menggunakan bahasa Yunani dan memaksa mereka membangun madzhab sendiri serta pusat pembelajaran sekaligus mengembangkan bahasa mereka sendiri, yaitu bahasa Suryani. Itu dimaksudkan agar bisa independen dari Gereja Alexandria dan Gereja Byzantium yang menggunakan bahasa Yunani, tempat mereka melepaskan diri.

Dengan dukungan raja-raja Persia, yang pada dasarnya menentang orang-orang Byzantium, dan karena itu membantu musuh-musuhnya, kaum Nestorian menyebar jauh ke wilayah-wilayah Imperium Persia dan membangun gereja-gereja di Asia Tengah. Selain itu, ke mana pun gereja-gereja menyebar, mereka membawa serta filsafat Yunani dan teologi Kristen yang mereka buat sendiri, bersama dengan tradisi membaca

dan menafsirkan naskah-naskah Yunani yang memuat ilmu pengetahuan dan filsafat.

Di samping pusat-pusat pembelajaran Kristen, juga terdapat kota Harran, sebagai tempat tinggal kaum Sabean yang menganggap diri mereka sebagai pengikut Nabi Idris As., atau Hermes, dan yang memelihara serta menyebarkan banyak pengetahuan madzhab-madzhab yang lebih esoterik dalam Era Helenistik, seperti Neopythagorianisme dan Hermetisisme, ke dalam periode Islam. Hermetisisme juga masuk ke Persia bahkan sebelum kemunculan Islam, dan dalam tulisan-tulisan berbahasa Pahlevi yang kemudian diterjemahkan ke dalam bahasa Arab. Elemen-elemen Helenistik tersebut, bersama elemen-elemen tertentu India, digabung dengan bentuk-bentuk pemikiran yang menggunakan bahasa Iran.

Raja-raja Persia juga telah membangun sebuah sekolah di Jundisapur untuk menandingi pusat-pusat belajar Byzantium. Dan, di sinilah para filsuf dan ilmuwan India, Kristen, serta Yahudi diminta mengajar dan melakukan kajian. Di pusat inilah, tradisi pengobatan India terbentuk dan tergabung dengan tradisi pengobatan Yunani. Di sini pula, astronomi dan astrologi Hindu dikenal oleh kaum Sassanid. Dengan bantuan para astronom Hindu pula, tabel-tabel astronomi terkenal yang disebut *Zij-i Shahriyari* disusun.

Di kota-kota seperti Jundisapur, Harran, Edessa, dan Nisibis, sejumlah besar pengetahuan Yunani dan Babilonia, juga Hindu dan Persia, terpelihara sebagai sebuah tradisi pengetahuan yang hidup secara baik hingga memasuki periode Islam. Lebih dari itu, ketika kaum Muslim mencurahkan perhatiannya pada

ilmu-ilmu pra-Islam, mereka dengan mudah mendapatkan orang yang berkompeten dalam menerjemahkan sumber-sumber asli ke dalam bahasa Arab. Di pusat-pusat ini, yang seluruhnya berada dalam wilayah dunia Islam, terdapat banyak sarjana, terutama sarjana Kristen, Yahudi, dan beberapa dari Persia, yang memiliki pengetahuan mendalam tentang masalah yang mereka capai dan juga bisa berbahasa Yunani, Suryani, Pahlevi, atau Sanskrit, serta bahasa Arab sebagai bahasa-tujuan penerjemahan.

Demikian juga, dengan tampilnya Dinasti Abbasiyah, khususnya di bawah Khalifah Harun ar-Rasyid, Khalifah al-Ma'mun, dan Khalifah al-Mu'tasim, ketika perhatian mulai tercurah pada ilmu-ilmu pra-Islam, serta upaya besar dilakukan untuk menerjemahkan sumber-sumber pengetahuan ke dalam bahasa Arab, muncul para penerjemah andal yang bisa masuk dengan mudah ke istana kekhalifahan di Baghdad. Dalam dua abad, mulai dari sekitar tahun 750–1000 M, korpus yang tak terhitung banyaknya dari karya-karya metafisik, filosofis, dan ilmiah diterjemahkan ke dalam bahasa Arab dari bahasa Yunani, Suryani, Pahlevi, dan Sanskrit oleh sejumlah lembaga penerjemahan yang memiliki kompetensi serta ketangkasan yang beragam.

Di sini, harus disebutkan para penerjemah ulung seperti Hunain bin Ishaq yang beragama Kristen dan anaknya, Ishaq bin Hunain, yang juga mempersiapkan kritik naskah sebelum menerjemahkannya. Tsabit bin Qurrah dari Harran, seorang yang masuk Islam dari agama Zoroaster, dan Ibnu al-Muqaffa', keduanya benar-benar telah memperkaya bahasa Arab melalui

karya-karya terjemahan mereka, serta mempersiapkan dasar bagi pembentukan beragam madzhab filsafat dan ilmu pengetahuan. Madzhab-madzhab ini—yang kurang lebih mengikuti terjemahan korpus besar ini ke dalam bahasa Arab—muncul sebagai hasil dari aplikasi prinsip-prinsip Islam atas berbagai bentuk pengetahuan yang diwarisi, serta hasil dari integrasi bentuk-bentuk pengetahuan tersebut ke dalam perspektif Islam.

Tentu bisa dipertanyakan, mengapa tiba-tiba perhatian masyarakat Muslim tercurah pada ilmu-ilmu dan filsafat pra-Islam hingga para khalifah membangun dan mendanai sejumlah besar pusat penerjemahan buku-buku ke dalam bahasa Arab? Mungkin, jawaban paling tepat yang bisa diberikan atas pertanyaan penting ini adalah bahwa saat akan memasuki era tersebut, kaum Muslim melakukan kontak dengan otoritas-otoritas keagamaan Yahudi dan Kristen yang berusaha mempertahankan ajaran-ajaran keimanan mereka. Mereka juga menyerang ajaran Islam dengan menggunakan argumen-argumen yang diambil dari logika dan filsafat Aristotelian yang belum dikenal oleh kaum Muslim. Perdebatan tersebut diketahui terjadi di Damaskus.

Hal yang paling mungkin, upaya penerjemahan buku-buku ke dalam bahasa Arab adalah untuk memperkuat keimanan Islam dengan perisai intelektual dari jenis yang sama. Dan, dengan cara demikian, bisa melindungi kekuatan syariah, tempat bergantungnya otoritas mereka sendiri, terutama Khalifah al-Ma'mun, yang mengerahkan usaha begitu besar untuk memelopori penerjemahan karya-karya filosofis dan ilmiah ke dalam bahasa

Arab. Tentu saja, bukan untuk mengingkari minat pribadi para khalifah awal Dinasti Abbasiyah terhadap ilmu-ilmu pra-Islam. Tetapi, selain itu, pasti juga ada sebab yang lebih umum yang terkait dengan ketertarikan masyarakat Muslim dan kekhalifahan terhadap yang terkait dengannya, yang telah menyebabkan munculnya upaya yang tak pernah ada sebelumnya dari pihak para penguasa untuk menerjemahkan "kebijaksanaan purba" (*wisdom of ages*) ke dalam bahasa Arab.

Sejak saat itu, dengan filsafat dan ilmu-ilmu Yunani, Persia, dan juga India, kaum Muslim secara bertahap mulai menampilkan beragam perspektif intelektual yang mendominasi horizon peradaban. Madzhab-madzhab hukum dan tarekat-tarekat sufi terbentuk sendiri pada abad ketiga sejarah Islam. Dan wahyu, sampai saat itu, masih dekat dengan sumber asalnya, dan karena itu, berada dalam kondisi "menyatu", menjadi "terkristalisasi" ke dalam komponen-komponennya.

Dalam cara yang serupa, setelah beberapa abad kemudian, beragam perspektif intelektual menyerap bahan yang disajikan oleh warisan melimpah dari peradaban sebelumnya, yang telah terdapat dalam bahasa Arab, ke dalam pandangan dunia Islam, dan melahirkan madzhab-madzhab filsafat, seni, dan ilmu pengetahuan yang bermacam-macam. Dengan demikian, kita sah menyebut madzhab-madzhab ini sebagai "Madzhab Islam". Sebab, konsep dan formulasi yang digunakan oleh mereka terintegrasi ke dalam pandangan Islam, sekalipun ia berasal dari yang lain.

Dalam esai-esai berikut, kami memilih untuk mendiskusikan tiga ahli hikmah Muslim termasyhur, yaitu Ibnu Sina,

Suhrawardi, dan Ibnu 'Arabi, yang diharapkan bisa mengekspresikan—melalui mereka—sudut pandang tiga madzhab penting, yaitu ilmuwan-filsuf, iluminasionis, dan sufi. Di Timur, ia selalu menjadi gagasan yang sangat memengaruhi orang per orang, sesuai dengan perkataan Ali bin Abi Thalib Ra.—representasi yang sebenarnya dari hikmah Islam dan pesan esoterik Nabi Muhammad Saw.—yang mengajarkan kepada para muridnya untuk mementingkan apa yang dikatakannya, bukan siapa yang mengatakannya.

Tiga orang yang ajaran-ajarannya membentuk bahan kajian kita dalam kesempatan ini, tentu merupakan tokoh yang sangat penting dan memainkan peran signifikan yang istimewa dalam madzhab yang dinisbatkan kepada mereka. Tetapi, di samping itu, masing-masing mereka berbicara menggunakan perspektif yang mereka jalani dalam kehidupan mereka dan menggunakan pandangan dunia yang telah direnungkan oleh generasi-generasi kaum bijak serta para ahli dari abad ke abad. Lebih jauh, sekalipun madzhab mereka bukan satu-satunya yang ada dalam Islam, tetapi ia merupakan madzhab yang paling penting yang lahir setelah periode awal Islam. Dalam totalitasnya, mereka juga menampilkan aspek signifikan dari intelektualitas Islam, menyingkap cakrawala-cakrawala yang telah menentukan kehidupan intelektual banyak ahli hikmah terkemuka dalam Islam.

Daftar Isi

Bab 1
Ibnu Sina dan Filsuf-Ilmuwan

A. Para Pendahulu Ibnu Sina

Dalam lingkungan Islam tradisional, terdapat anggapan lazim bahwa filsuf pertama yang muncul dalam dunia Muslim adalah seorang Persia bernama Iranshahri, yang mencoba membawa filsafat ke Timur yang dianggap sebagai rumah asalnya oleh para filsuf sesudahnya dari Al-Farabi hingga Suhrawardi.[1] Tetapi, figur ini masih sekadar nama. Tidak ada fragmen-fragmen yang memadai dari tulisan-tulisannya yang masih tersisa yang memungkinkan kita menyebutnya sebagai pendiri filsafat Islam.

---

[1] Ilmuwan, sarjana, dan penyusun ilmu pengetahuan terkenal abad ke-11, Al-Biruni, sering menyebut nama Abul Abbas al-Iranshahri dan memperlihatkan penghormatan yang mendalam terhadapnya. Lihat, misalnya, karyanya, *Indica Vol. I* (London: Tanpa Penerbit, 1887), hlm. 6. Lihat juga karyanya yang lain, *Chronology of Ancient Nations* dan *Picture of World*. Tetapi, tak ada yang tersisa dari tokoh misterius ini, kecuali sebuah nama dan sedikit pandangan dan ucapan-ucapannya yang terpencar-pencar.

Namun demikian, filsafat Peripatetik, atau *masysya'i*, yang hanya merupakan satu madzhab di antara madzhab-madzhab dalam dunia Islam—tetapi merupakan satu-satunya madzhab yang begitu dikenal di Barat dan sering diidentifikasi sebagai filsafat Islam yang sebenarnya—didirikan oleh Al-Kindi atau lazim disebut "Filsuf Arab".[2]

---

[2] Tentang kehidupan, karya-karya, dan filsafat Al-Kindi, lihat M. Abu Ridah, *Al-Kindi wa Falsafatuhu* (Kairo: Tanpa Penerbit, 1950); *Rasail al-Kindi al-Falsafiyah Vol. I & Vol. II* (Kairo: Tanpa Penerbit, 1950 & 1953); Musthafa Abd al-Raziq, *Failasuf al-'Arab wa a-Mu'allim al-Tsani* (Kairo: Tanpa Penerbit, 1945); M. Guido & R. Walzer, "Studi su Al-Kindi, I. Uno scritto introduttivo all studio di Aristotele" *Memorie R. Accademia dei Lincei Ser 6. Pt. 5. Vol. VI*, 1940, hlm. 375–419; H. Ritter & R. Walzer, "Studi su Al-Kindi, 2. Uno scritto morale inedito di Al-Kindi" *Memorie R. Acacemia dei Lincei Ser. 6. Pt. 1. Vol. VIII*, 1938, hlm. 63; R. Walzer, "New Studies on Al-Kindi" *Oriens*, 1957, hlm. 10, 203–232; A. Nagy, "Die philosophischen abhandlungen de Al-Kindi" *Beiträge zur Geschichte der Philosophie de Mittelalters Vol. II*, 1897, hlm. 5; dan Tj. de Boer, "Zur Kindi und seiner Schule" *Arch. Für gesch. Der Philos*, 1900, hlm. 13, 153.

Sejarah umum filsafat Islam, yang hampir sepenuhnya terbatas pada sejarah filsafat Peripatetik, memiliki bab-bab yang berbicara tentang Al-Kindi, seperti juga tentang Al-Farabi dan Ibnu Sina. Lihat, misalnya, Tj. de Boer, *History of Philosophy in Islam* (London: Tanpa Penerbit, 1961); G. Quadri, *La Philosophie arabe dans l'Europe médiévale* (Paris: Tanpa Penerbit, 1947); I. Goldziher, *Die islamische und jüdische Philosophie des Mittelalters* dalam *Die Kultur der Gegenwort Vol. I & Vol. V* (Leipzig: Tanpa Penerbit, 1990); B. Carra de Vaux, *Les Penseurs de l'Islam Vol. IV* (Paris: Tanpa Penerbit, 1923); L. Gauthier, *Introduction à l'étude de la philosophie musulmane* (Paris: Tanpa Penerbit, 1923); R. Walzer, "Islamic Philosophy" dalam R. Walzer [Ed.], *History of Philosophy East and West* (London: Tanpa Penerbit, 1953), hlm. 120–148; dan L. Gardet, "Le Problém de la 'philosophie musulmane," dalam *Mélanges offerts à Etioenne Gilson* (Paris: Tanpa Penerbit, 1959), hlm. 261–284. Lihat juga G. Sarton, *Introduction to the History of Science Vol. I & Vol. II* (Baltimore: Tanpa Penerbit, 1927 & 1931), dan A. Mieli, *La Science arabe* (Leiden: Tanpa Penerbit, 1939).

Untuk kajian-kajian bibliografis tentang filsafat Islam, lihat P. J. De Menasce, "Arabische Philosophie" dalam *Bibliographische Einführungen in das studium der Philosophie* (Bern: Tanpa Penerbit, 1948) dan R. Walzer, "A Survey of Works on Medieval Philosophy, 1945–1952, Part I: Medieval Islamic Philosophy" dalam *Philosophical Quarterly*, April, 1953, hlm. 175–181.

Al-Kindi harus diakui sebagai pendiri madzhab filsafat yang di dalamnya filsafat Aristotelian, sebagaimana ditafsirkan oleh para komentator Alexandrian—khususnya Alexander Aphrodisias dan Themistius—berbaur dengan Neoplatonisme, yang sampai kepada umat Islam melalui terjemahan dan penjelasan dari bagian-bagian dari buku *Enneads* (atau *Tasu'at*, karya Plotinus), dengan nama *Theology of Aristotle*, dan Aristotelian palsu (*pseudo-Aristotelian*), *Liber de Causis*, yang merupakan ringkasan *Elements of Theology*-nya Proclus.[3]

Demikian juga, dalam madzhab tersebut, ilmu pengetahuan dicampur baur dengan filsafat. Hakikatnya, ia dianggap sebagai cabang dari filsafat, sebagaimana dalam pengertian lain yang menyebutkan bahwa filsafat dimulai dengan klasifikasi ilmu pengetahuan. Para tokoh penting dalam madzhab ini, seperti Al-Kindi sendiri, adalah filsuf sekaligus ilmuwan, sekalipun dalam banyak hal, seperti pada Abu Sulaiman al-Sijistani, filsafat mendominasi ilmu pengetahuan, dan pada yang lain, seperti Al-Biruni, ilmu pengetahuan lebih dominan dari filsafat.

[3] Kebanyakan, terjemahan kritis karya-karya Yunani diterjemahkan oleh Hunain Ibnu Ishaq, tokoh yang semasa dengan Al-Kindi dan madzhabnya, sehingga karya-karya tersebut tidak bisa digunakan oleh Al-Kindi sendiri. Tetapi, terlihat bahwa menjelang era Al-Kindi, sebuah terjemahan *Metaphysics* karya Aristoteles ke dalam Bahasa Arab dibuat dan bahwa Sang Filsuf Arab itu memiliki sebuah terjemahan *Theology of Aristotle* yang sengaja dibuat untuknya. Lihat R. Walzer, "Islamic Philosophy"..., hlm. 120–148. Lilhat juga tulisannya, "New Lights on the Arabic Translations of Aristotle" *Oriens*, 1953, hlm. 6, 91.

Al-Kindi, pendiri madzhab filsuf-ilmuwan ini, dilahirkan di Basrah sekitar 185 H (801 M) dari keluarga aristokratik Arab asal suku Kindah. Ayahnya adalah Gubernur Kufah. Ia mendapatkan pendidikan terbaik di Basrah, yang tidak tersentuh pengaruh sekolah tetangganya, Jundisapur. Kemudian, Al-Kindi mendapat pendidikan di Baghdad, yang menjadi pusat utama pembelajaran di bawah Dinasti Abbasiyah. Tak lama kemudian, Al-Kindi telah menguasai filsafat dan ilmu pengetahuan, lalu menyajikannya dalam bahasa Arab, dan berupaya mengintegrasikannya ke dalam perspektif Islam.

Kompetensi Al-Kindi dalam berbagai bidang ilmu pengetahuan membuatnya menjadi idola di istana Khalifah al-Ma'mun dan Khalifah al-Mu'tasim, bahkan ia menjadi guru (*tutor*) putra Khalifah al-Mu'tasim yang bernama Ahmad. Ia juga menempati sebuah posisi di istana yang jarang dinikmati oleh para filsuf dan ahli hikmah sesudahnya. Tetapi, kedudukan terhormatnya, serta kedekatannya dengan istana, tidak berlangsung terus. Menjelang akhir hayatnya, selama pemerintahan Khalifah al-Mutawakkil, ia difitnah dan meninggal sekitar tahun 252 H (866 M) tanpa banyak diketahui orang.[4]

[4] Tidak ada kepastian tentang waktu yang tepat bagi kematian Al-Kindi—bahkan, waktu kelahirannya juga kurang pasti. L. Massignon menetapkan tahun kematiannya pada 246 H (860 M). Lihat L. Massignon, *Recueil de texters inédits concernant l'historie de la mystique en pays d'Islam* (Paris: Tanpa Penerbit, 1929), hlm. 75. Sedangkan C. A. Nallino menuliskan bahwa Al-Kindi wafat pada 260 H (873 M). Lihat C. A. Nallino dalam bukunya *Kitab Ta'rikh 'Ilm al-Falak 'ind al-'Arab* (Rome: Tanpa Penerbit, 1911), hal. 117. Tetapi, hasil penelitian M. Abu Ridah dan Mushthafa 'Abd al-Raziq, dalam bukunya yang dikutip sebelumnya, menunjukkan bahwa tahun 252 H (866 M) merupakan tahun yang lebih akurat.

Sekalipun nama Al-Kindi termasuk di antara nama tokoh yang paling terkenal dalam sejarah Islam, namun hanya sedikit karya dan risalahnya dalam bahasa Arab yang diketahui hingga 30 tahun yang lalu, ketika sejumlah besar karyanya ditemukan di Istanbul, yang memungkinkan para sarjana mengkaji langsung gagasan-gagasannya dari pernyataan-pernyataannya sendiri. Terdapat 40 atau 50 risalahnya yang masih tersisa dan hanya merupakan potongan kecil dari kumpulan besar (korpus) yang telah ia tulis, jika kita merujuk pada judul karya-karyanya—berjumlah 240—yang disebutkan dalam *Fihris*-nya Ibnu Nadim.

Karya-karya Al-Kindi yang masih tersisa, meliputi risalahnya tentang metafisika, karya-karyanya tentang logika, klasifikasinya atas ilmu pengetahuan, diskusi dengan karya-karya Aristoteles, risalahnya yang terkenal tentang intelek—di Barat dikenal dengan *De Intellectu*—yang memiliki pengaruh besar pada para filsuf berikutnya seperti Ibnu Sina,[5] prediksinya atas durasi kekhalifahan Dinasti Abbasiyah, serta karya-karyanya tentang berbagai ilmu pengetahuan alam dan matematika.[6]

---

[5] Dalam *Risalat al-'Aql*, yang terjemahan Latinnya diedit oleh A. Nagy, "Die philosophischen Abhandlungen des Ja'qub ben Ishaq Al-Kindi", dalam *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelaiters*, Al-Kindi membagi akal (*intellect*) menjadi empat bagian, yang sebagian besarnya mengikuti komentar Alexander Aphrodisias atas *De Anima*-nya Aristoteles. Pembagian menjadi empat ini diikuti oleh Al-Farabi dan Ibnu Sina, dan menjadi bagian yang tak berubah dalam teori-teori psikologi para filsuf Muslim hingga Mulla Shadra dan Sabziwari.

[6] Karya-karya ilmiah Al-Kindi, yang menjadikannya sebagai tokoh ilmuwan dan juga filsuf, memasukkan banyak risalah tentang persoalan-persoalan optik partikular seperti yang banyak dikenal, yang salah satunya menjelaskan tentang alasan langit berwarna biru, karya-karya tentang matematika, khususnya aritmatika, di mana ia cenderung pada interpretasi Neopythagorian tentang angka-angka, tulisan-tulisan tentang astronomi, dan juga geografi, bahkan sejarah, ke dalam karya populernya tentang optik, yang didasarkan pada resensi Theon atas *Optics*-nya Euclid. Ketertarikannya pada geografi begitu besar sehingga *Geography*-nya Ptolemy diterjemahkan khusus untuknya, dan sejumlah muridnya menjadi ahli

Popularitas Al-Kindi juga tersebar ke Barat Latin melalui terjemahan tulisan-tulisan filosofis dan ilmiahnya. Kenyataannya, ia merupakan salah satu tokoh yang paling terkenal di negeri Barat, khususnya dalam bidang astrologi sehingga ia dihormati sebagai otoritas yang tak tergugat. Tentu saja, ia diakui banyak orang sebagai salah satu dari sembilan "hakim" astrologi. Kemasyhurannya pada Abad Pertengahan begitu melambung sehingga ia memberikan pengaruh besar pada Renaisans (*Renaissance*). Kita juga melihat penulis terkenal pada periode tersebut—seperti Cardanus—meletakkan Al-Kindi sebagai salah satu dari 12 tokoh intelektual yang paling penting dan paling berpengaruh dalam sejarah umat manusia.[7]

Dalam diri Al-Kindi, terlihat hampir semua karakter yang disematkan kepada filsuf-ilmuwan berikutnya. Ia adalah seorang yang memiliki minat universal, gandrung terhadap logika, ilmu-ilmu alam, kedokteran, serta musik, juga teologi

geografi terkemuka. Di samping itu, Al-Kindi menulis banyak karya tentang ilmu yang terkait dengan hal-hal gaib (*occult science*)—khususnya astrologi. Tetapi, cukup aneh, karena ia mempertentangkannya dengan alkemi. Salah satu dari karya-karya astrologinya yang paling terkenal adalah prediksinya atas durasi Dinasti Abbasiyah yang didasarkan pada perhitungan-perhitungan astologis yang kemudian ia coba untuk mengkorelasikannya dengan hasil-hasil yang telah ia ambil dari penafsiran atas makna esoterik huruf-huruf pembuka dalam surat-surat al-Qur'an.

[7] Rujukan ini terdapat dalam Buku XVI dari karyanya, *De Subtilitate*, yang berbicara tentang ilmu-ilmu (*de scientiis*), di mana Cardanus menyebut nama Al-Kindi bersama dengan nama Archimedes, Aristotle, Eclid, dan yang lain sebagai salah satu tokoh terkemuka dalam sejarah umat manusia, dan mengilustrasikan Ibnu Sina dengan ungkapan: "*Decimus Alchindus, & ipse Arabs, edotium libroru, Quorum Averroes n minit, exemplum est, qui superest libellus de ratione sex quantitarum, que in nos exemplum est, qui supermus, exhibet, cum nihil fit ingeniosius.*" Lihat Cardanus, *De Subtilitate* (Tanpa Kota: Tanpa Penerbit, 1554), hlm. 445.

dan metafisika. Dan, ia juga seorang Muslim yang shalih. Sementara, pada saat yang sama, ia berusaha menemukan kebenaran dari sumber mana pun yang mungkin ia dapat, sebagaimana ia sendiri menulisnya dalam pengantar yang sering dikutip pada karyanya, *Treatise on Metaphysics*:[8]

> Kita seharusnya tidak malu untuk mengakui kebenaran dan menerimanya dari sumber mana pun yang datang kepada kita, sekalipun ia dibawa kepada kita oleh generasi-generasi sebelumnya dan orang asing. Bagi orang yang berusaha menemukan kebenaran, tidak ada nilai yang lebih tinggi dari kebenaran itu sendiri. Ia tidak pernah merendahkan atau melecehkan orang yang mencapainya, namun justru memuliakan dan menjadikannya terhormat.

Tetapi, juga terdapat ciri khusus pada diri Al-Kindi. Dalam filsafat, ia lebih dekat pada Madzhab Neoplatonisme Athena daripada Madzhab Alexandria yang diadopsi oleh Al-Farabi. Ia juga lebih menyukai silogisme hipotetik dan disjunktif yang digunakan oleh kaum Neoplatonis Athena, Proclus, dan selanjutnya dikritik oleh Al-Farabi yang lebih mengikuti Aristoteles, dan menganggap bentuk pembuktian sebagai bentuk demonstrasi yang lemah. Al-Kindi juga memperlihatkan minatnya pada ilmu-ilmu gaib (*occult sciences*) yang tidak terlihat hampir pada semua filsuf-ilmuwan sesudahnya.

---

[8] M. Abu Ridah, *Rasa'il al-Kindi al-Falsafiyah...*, hlm. 102–103. Terjemahan buku ini adalah karya terjemahan R. Walzer, "Islamic Philosophy"..., hlm. 131. Lihat juga A. J. Arberry, *Reason and Revelation in Islam* (London: Tanpa Penerbit, 1957), hlm, 34–35.

Tentang persoalan agama, Al-Kindi setuju dengan teologi Mu'tazilah. Ia berusaha memberikan struktur filosofis dan membangun relasi antara filsafat dan agama atau iman dan akal. Hal semacam ini tidak terlihat dalam tulisan-tulisan Al-Farabi dan Ibnu Sina. Bagi Al-Kindi, terdapat dua tipe pengetahuan yang mungkin diperoleh oleh manusia: pengetahuan Ilahi (*al-'ilm al-ilahi*) dan pengetahuan manusiawi (*al-'ilm al-insani*). Bentuk tertinggi pengetahuan itu adalah filsafat.

Pengetahuan yang pertama (pengetahuan Ilahi) lebih tinggi dari yang kedua karena ia bisa mencapai kebenaran-kebenaran yang tidak akan pernah dicapai oleh pengetahuan manusiawi. Karena itu, kebenaran-kebenaran yang berdasar pada wahyu, seperti penciptaan dari ketiadaan (*creatio ex-nihilo*) atau kebangkitan kembali jasad, harus diterima sekalipun tidak dapat dibuktikan oleh filsafat atau bahkan berseberangan dengannya. Filsafat dan ilmu pengetahuan, dengan demikian, berada di bawah wahyu. Dan, Al-Kindi tidak menemukan keganjilan dalam mengadopsi konsepsi Neoplatonik tentang turunan atau tingkatan intelek dan langit, sementara pada saat yang sama ia menyatakan bahwa terdapat penciptaan dari ketiadaan dan bahwa rangkaian wujud tergantung pada Tindakan Tuhan.

Dengan kehadiran Al-Kindi, tema-tema dan gagasan-gagasan dari sumber Helenistik mulai direnungkan dalam *background* Islam dan dikaji dalam bahasa baru. Plato dan Aristoteles, kaum Neoplatonis dan Stoik, kaum Hermetisis dan Pythagorian, para ahli fisika dan matematika, semuanya memberikan sumbangan elemen-elemen pada struktur madzhab baru yang muncul bersama Al-Kindi ini.

Madzhab inilah yang—di samping masih meyakini konsistensi batin dan tuntutan-tuntutan logika dari disiplin-disiplin yang dipakai—juga menerima elemen-elemen yang memiliki kaitan yang jelas dengan kebutuhan-kebutuhan intelektual dan psikologis bagi komponen-komponen tertentu dari masyarakat Islam yang baru. Dengan demikian, ia menciptakan sebuah perspektif intelektual yang sesuai tidak hanya dengan kemungkinan yang mesti diwujudkan, tetapi juga dengan kebutuhan yang harus dipenuhi—sebuah perspektif yang diciptakan dalam pandangan dunia menyeluruh dalam Islam.

Setelah Al-Kindi, banyak tokoh bermunculan. Mereka memiliki minat universal terhadap hampir seluruh cabang ilmu pengetahuan, seni, filsafat, dan teologi. Mereka adalah tokoh-tokoh yang menggabungkan minat umum seorang ilmuwan Renaisans dan filsuf-seniman-ilmuwan dengan minat khusus dalam diri seorang teolog dan ahli filsafat agama Abad Pertengahan. Mereka menjadi sekelompok orang yang—di samping mengembangkan pengetahuan hingga mencapai puncak filsafat dan ilmu pengetahuan—dapat memenuhi kebutuhan mereka atas kausalitas di dalam Islam dan tidak melahirkan pemisahan antara agama dan ilmu pengetahuan seperti yang terjadi di dunia Barat setelah Abad Pertengahan. Al-Kindi merupakan contoh pertama dari madzhab filsuf-ilmuwan yang baru ini dalam dunia Islam. Dan, dalam banyak hal, ia tampil sebagai contoh bentuk (*pattern*) bagi para ahli hikmah yang muncul sesudahnya, serta yang bersama-sama memperoleh visinya tentang semesta.

Salah seorang murid langsung Al-Kindi yang paling terkenal adalah Ahmad bin Thayyib al-Sarakhsi,[9] seorang guru Syi'ah dari Khalifah al-Mu'tadid, namun kemudian dicampakkan setelah membocorkan rahasia sang khalifah. Ia juga seorang yang terkenal di kalangan berbagai otoritas sebagai seorang yang mengingkari kenabian.[10] Seorang lagi yang mungkin perlu di sebut di antara murid-murid Al-Kindi adalah Abu Ma'syar al-Balkhi, seorang astrolog termasyhur yang dikenal oleh para ilmuwan Barat Abad Pertengahan

[9] Sekalipun termasyhur di berbagai riwayat dalam sejarah Islam, kehidupan dan pribadi As-Sarakhsi hanya bisa disusun dari penggalan-penggalan riwayat yang ditemukan oleh para ahli sejarah berikutnya, seperti Al-Mas'udi dan Yaqut. Dari informasi yang termuat dalam kajian rinci F. Rosenthal, *Ahmad B. at-Thayyib as-Sarakhsi* (New Heaven: Tanpa Penerbit, 1943), yang merupakan karya terpenting tentang tokoh yang terabaikan ini, bisa disimpulkan bahwa As-Sarakhsi hidup dari sekitar tahun 218 H (833 M) hingga 286 H (899 M), sekalipun belum pasti. F. Rosenthal juga menyebut karya-karyanya yang pasti dan yang meragukan, yang, seperti karya-karya Al-Kindi, meliputi semua cabang ilmu, termasuk filsafat, fisika, meteorologi, geologi, geografi, sejarah, astronomi, astrologi, matematika, musik, kedokteran, sastea, dan sejarah budaya. As-Sarakhsi memiliki signifikansi istimewa sebagai seorang ahli geografi yang telah menulis beberapa karya pertama dalam geografi Islam yang meliputi buku *Kitab al-Masalik wa al-Mamalik*. Tetapi, terutama ia adalah seorang ahli astrologi yang membuatnya terkenal di mata generasi berikutnya.

[10] Tak kurang dari tokoh sekaliber Al-Biruni menuliskan: "Dan, orang-orang licik, ketika mereka tidak punya kesempatan untuk mennjukkan penyimpangan mereka secara terbuka dan memperlihatkan oposisinya, cenderung secara lahiriah membenarkan para nabi, tetapi secara batiniah mereka menolak sumber-sumber yang berasal dari selain mereka sendiri. Mereka adalah musuh ketika mereka tampak membawa ajaran keselamatan. Salah satu dari mereka dalah A. B. ath-Thayyib as-Sarakhsi." Lihat Al-Biruni, *Chronology of Ancient Nations* (Tanpa Kota: MS. 'Umumi, Tanpa Tahun), hlm. 212–214, yang dikutip dan diterjemahkan dalam F. Rosenthal, *Ahmad B. at-Thayyib as-Sarakhsi...*, hlm. 122.

sebagai Albumassar,[11] dan Abu Zaid al-Balkhi,[12] penulis *Shuwar al-Aqalim* (Bentuk-bentuk Iklim) dan *Al-Masalik wa al-Mamalik* (Cara-cara dan Kerajaan-kerajaan), yang merupakan karya awal terpenting di antara karya geografi dalam Islam dan merupakan sumber bagi risalah-risalah terkenal berikutnya dari Al-Istakhri dan Ibnu Hawqal. Mereka inilah yang menyebarluaskan pengaruh Al-Kindi, khususnya dalam ilmu pengetahuan, dan menjembatani pemisah temporal yang memisahkan Al-Kindi dari penerus sejatinya sebagai seorang filsuf-ilmuwan, yaitu Al-Farabi.

---

[11] Abu Ma'shar (w. 272 H/866 M), yang kehidupannya kemudian beralih pada kajian astrologi, adalah salah seorang ahli astrologi Muslim yang paling berpengaruh di Timur dan juga di Barat. Pengaruhnya terus berlanjut hingga era Renaisans. [Lihat W. Hartner, "Tycho Brahe et Albumasar" dalam *La Science au seizième siècle* (Paris: Tanpa Penerbit, 1960), hlm. 137–148]. Ia menulis sejumlah karya besar tentang astrologi, yang memperlihatkan pengaruh kuat dari Iran, India, dan Helenistik. Salah satu karya terpentingnya adalah *Al-Madkhal al-Kabir*, yang diterjemahkan dua kali ke dalam bahasa Latin dan di Barat dikenal dengan *Introductorium in astronomiam albumararis Abalachii octo continens libros partiales*. Tentang Abu Ma'shar dan pengaruhnya, lihat G. Sarton, *Introduction to the History of Science Vol. I...*, hlm. 568–569; P. Duhem, *Le Système du monde Vol. II* (Paris: Tanpa Penerbit, 1914), hlm. 369–386; L. Therndike, *A History of Magic and Experimental Science Vol. I* (New York: Tanpa Penerbit, 1923), hlm. 649–652; J. M. Faddegon, "Notice sur un petit traité d'astrologie attribué à albumasar (Abu Ma'sar)" *Journal Asiatique*, 1928, hlm. 150–158. Dan, artikel tentangnya ditulis oleh J. M. Millas-Vallicrosa dalam *Encyclopedia of Islam* (Leiden: Tanpa Penerbit, 1954).

[12] Abu Zaid al-Balkhi, yang dilahirkan pada 236 H (850 M), terkenal sebagai filsuf dan ahli geografi, serta memiliki banyak murid yang menonjol, termasuk filsuf Abu al-Hasan al-'Amiri. Tetapi, pengaruh dan signifikansinya hampir seluruhnya terletak pada kajian-kajian geografinya. Ia jelas seorang Syi'ah dan menghabiskan banyak kehidupannya di Baghdad, tempat ia beljar kepada Al-Kindi dan tempat ia menutup usianya pada tahun 322 H (934 M). Lihat M. J. de Goeje, "Die Istakhri-Balkhi Frage" *Zeitschrift der Deuschen morgenländischen Gesellschaft*, 1871, hlm. 42–58; Abu Zaid al-Balkhi, *Hudud al-'Alam* (London: Tanpa Penerbit, 1937), hlm. 15–23; dan artike D. M. Dunlop tentang Abu Zaid al-Balkhi dalam *Encyclopedia of Islam* (Leiden: Tanpa Penerbit, 1954).

Al-Farabi, Alpharabius dalam bahasa Latin, dan "Guru Kedua" (*Al-Mu'allim ats-Tsani*) bagi para sarjana Muslim berikutnya,[13] dilahirkan di Wasij, kawasan Farab, termasuk wilayah Provinsi Khurasan, pada 257 H (870 M).[14] Sebagai seorang pemuda, ia mengembara ke Baghdad untuk belajar logika dan filsafat

[13] Istilah *guru* atau *mu'allim*, sebagaimana digunakan dalam konteks ini, tidak berarti orang yang mengajar atau ahli ilmu pengetahuan. Tetapi, ia bermakna orang yang pertama kali menetapkan batas-batas dan ruang lingkup setiap cabang pengetahuan (*knowledge*) dan memformulasikan setiap ilmu dalam bingkai sistematis. Itulah mengapa Aritoteles, sebagai orang pertama di Yunani yang telah mengklasifikasi, memberikan batasan, dan memformulasikan beragam ilmu (*science*), disebut *Guru Pertama*, dan Mir Damad, yang melakukan upaya serupa dalam skala yang lebih sempit dalam dunia Syi'ah Dua Belas Imam, yang terkonsolidasi pada Dinasti Safawi, disebut sebagai *Guru Ketiga* oleh banyak orang di Persia.

Sementara, mengenai Al-Farabi, karena *Ihsha' al-'Ulum*-nya, yang dalam bahasa Latin diterjemahkan menjadi *De Scientiis* (Kairo: Tanpa Penerbit, 1350 H) merupakan klasifikasi pertama yang dikenal luas oleh masyarakat Muslim—upaya Al-Kindi dalam jalur ini, secara umun, tidak dikenal oleh generasi berikutnya—dan karena ia yang benar-benar membentuk dan memformulasikan beragam cabang ilmu pengetahuan dalam bentuk lengkap dan permanen di dalam peradaban Islam, maka ia mendapat gelar *Guru Kedua*.

[14] Tentang kehidupan, karya, dan filsafat Al-Farabi,, yang sejumlah besar kajian atasnya telah dilakukan dalam bahasa-bahasa Eropa dan juga bahasa-bahasa Timur, lihat karya penting M. Steinschneider, *Al-Farabi des arabischen Philosopen Leben und Schriften* (St. Petersburg: Tanpa Penerbit, 1869); I. Madkour, *La Place d'Al-Farabi dans l'école philosophique musulmane* (Paris: Tanpa Penerbit, 1934); F. Dieterici, *Al-Farabi's philosophische abhandlungen, aus dem Arabischen übersetzt* (Leiden: Tanpa Penerbit, 1892); F. Rosenthal & R. Walzer, *Al-Farabius De Platonis philosophia, Plato arabus Vol. II* (London: Tanpa Penerbit, 1942); F. Gabrieli, *Al-Farabius De Platonis Legibus, Plato Arabus Vol. III* (London: Tanpa Penerbit, 1952); R. Walzer, "Al-Farab's Theory of prophecy and divination" *Journalof Helllenic Studies*, 1957, hlm. 142; E. I. J. Rosenthal, "The Place of Politics ini the Philosophy of Al-Farabi" *Islamic Culture*, 1957, hlm. 178; E. I. J. Rosenthal, *Political Thought in Medieval Islam* (Cambridge: Tanpa Penerbit, 1958), hlm. 122–142; dan Al-Farabi, *Fushush al-Madani* (Cambridge: Tanpa Penerbit, 1961). Sebuah biografi bagus dari karya-karya Eropa tentang Al-Farabi, juga para filsuf Peripatetik dan teolog yang lain, bisa ditemukan dalam E. Gilson, *History of Christian Philosophy in the Middle Ages* (New York: Tanpa Penerbit, 1955), hlm. 638–639.

kepada Matta bin Yunus, lalu ke Harran untuk menjadi murid Yuhanna bin Hailan.

Dengan berbekal ketajaman inteligensia dan mendapat karunia besar untuk menguasai hampir semua pelajaran yang dipelajari, Al-Farabi segera terkenal sebagai seorang filsuf dan ilmuwan. Selanjutnya, ia kembali ke Baghdad, tempat sekelompok pelajar, termasuk filsuf Kristen terkenal, Yahya bin 'Adi, berkumpul di sekelilingnya. Tetapi, Al-Farabi tidak tinggal selamanya di Ibu Kota Dinasti Abbasiyah itu. Sebab, pada 330 H (941 M), ia meninggalkan kota tersebut menuju istana Khalifah Saif ad-Daulah al-Hamadani di Aleppo, dan tinggal di sana hingga meninggal pada 339 H (950 M).

Al-Farabi umumnya dianggap sebagai komentator utama dan pengikut Aristoteles. Ia menulis komentar atau penjelasan atas buku Aristoteles: *Categories*, *Hermeneutics*, *Prior*, *Posterior Analytics*, *Sophistics*, *Rhetoric*, *Poetics*. Ia juga mengomentari *Isagog*-nya Porphyry dalam logika.

Karya Aristoteles lainnya yang dikomentari oleh Al-Farabi adalah *Nichomachean Ethics*, *Physics*, *De Caelo*, dan *Meteorology*. Ia juga menyusun komentar atas buku *Metaphysics* yang—di samping nilai pentingnya sebagai uraian solusi Al-Farabi sendiri atas persoalan-persoalan metafisika dan ontologi—memiliki hubungan langsung dengan pemahaman Ibnu Sina tentang metafisika Aristotelian.

Dalam bidang logika, khususnya, karya-karya Al-Farabi memiliki arti penting yang istimewa. Sebab, dalam karya-karya tersebut, logika Aristoteles diungkapkan dalam terminologi

Arab yang sangat cocok dan pas, yang karena itu diwarisi oleh hampir seluruh cabang pengetahuan Islam.[15] Di samping itu, ia memiliki loyalitasnya yang mendalam terhadap pembuktian atau demonstrasi Aristotelian yang ia anggap sebagai kunci untuk memasuki seluruh bentuk-bentuk diskursif ilmu pengetahuan.

Dan, sekalipun sangat mengikuti Stagiri dalam persoalan psikologi, Al-Farabi tidak berarti semata-mata Aristotelian. Ia lebih berupaya menyatukan kebijaksanaan Aristoteles dan Plato, dan—seperti hampir seluruh kaum bijak Muslim lainnya—menganggap kebijaksanaan yang diuraikan oleh tokoh-tokoh tersebut pada ujungnya berasal dari wahyu Tuhan, dan karena itu, tidak bisa sepenuhnya bertentangan. Untuk tujuan ini, ia menulis beberapa karya, yang paling terkenal adalah *Kitab al-Jam' Baina Ra'yay al-Hakimain Aflathun al-Ilahi wa Aristhu* (Buku tentang Penggabungan antara Pendapat Dua Ahli Hikmah: Plato Ilahi dan Aristoteles), yang di dalamnya berupaya menyelaraskan perspektif dua guru kuno tersebut, sebagaimana pernah dilakukan oleh kaum Neoplatonis dan tokoh-tokoh yang disebut oleh Proclus sebagai "Rantai Emas Para Filsuf".[16]

[15] Tentang logika Al-Farabi, lihat I. Madkour, *La Place d'Al-Farabi dans l'école philosophique musulmane* (Paris: Tanpa Penerbit, 1934) dan karyanya yang lain, *L'Organon d'Aristotle dans le monde arabe* (Paris: Tanpa Penerbit, 1934); serta lihat D. M. Dunlop, "Al-Farabi's introductory sections on logic" *Islamic Quarterly*, 1955, hlm. 264–282.

[16] Tetapi, harus diingat bahwa bagi Al-Farabi, sebagaimana juga bagi filsuf-ilmuwan Muslim lainnya, kecuali Al-Kindi, *Theology of Aristotle*, yang versi modifikasinya dari *Enneads* memiliki pengaruh signifikan terhadap pengikut madzhab ini, dianggap sebagai karya Aristoteles. Sehingga, hubungan antara Plato dan Aristoteles tampak pada para filsuf pertengahan ini dalam sebuah pandangan yang sepenuhnya berbeda dari yang terlihat pada sejarawan-filsafat masa modern.

Al-Farabi juga merupakan ahli filsafat politik dan mesti diakui sebagai peletak dasar filsafat politik dalam Islam.[17] Tentang persoalan ini, ia mengikuti hampir seluruh doktrin Plato, yang ia sebut sebagai Imam Para Filsuf dan filsafat politiknya ia kenal melalui komentar yang tak banyak dikenal atas buku *Republik* dan *Laws*.[18] Al-Farabi mengidentifikasi tokoh "nabi-raja" (*prophet-king*) dalam uraian Plato dengan nabi dan penentu hukum dalam tradisi Agama Ibrahim (*Abrahamic*) dan menggambarkan negara sempurna dengan hukum-wahyu tunggal berlaku di seluruh dunia.

Pemikiran filsafat politik Al-Farabi, yang tercantum dalam karya-karya utamanya, seperti *Ara' Ahl al-Madinah al-Fadhilah* (Risalah tentang Pendapat-pendapat Penduduk Negara Ideal),[19] *Tahshil as-Sa'adah* (Pencapaian Kebahagiaan), dan *Kitab as-Siyasah al-Madaniyyah* (Buku tentang Pemerintahan Negara Kota) merupakan karya terpenting dalam Islam dan memberikan pengaruh signifikan terhadap pemikiran Ibnu Rusyd, yang dalam banyak hal, semangatnya lebih dekat pada Al-Farabi daripada terhadap Ibnu Sina, yang rentang waktunya lebih dekat.

Juga, prinsip keunggulan ide atas individu, yang merupakan penunjuknya, harus diingat ketika mencermati persoalan ini, sebagaimana dalam banyak contoh yang lain.

[17] Tentang persoalan ini, lihat E. I. J. Rosenthal, "The Place of Politics ini the Philosophy of Al-Farabi"..., hlm. 178; E. I. J. Rosenthal, *Political Thought*..., hlm. 122–142. Lihat juga H. K. Sherwani, "Al-Farabi's Political Philosophy" *Proc. 9th All-India Oriental Conference*, 1937, hlm. 337–360.

[18] Lihat R. Walzer, "Islamic Philosophy"..., hlm. 136–140.

[19] Karya ini diterjemahkan oleh F. Dieterici dengan judul *Al-Farabi's Abhandlung der Musterstaat* (Leiden: Tanpa Penerbit, 1895), dan merupakan karya politik Al-Farabi yang terpenting.

Al-Farabi juga berbeda dengan Aristoteles dalam hal bahwa ia sangat ahli dalam bidang musik dan memiliki simpati yang mendalam terhadap sudut pandang Pythagorian, sedang Stagiri, dari semua laporan yang ada, tidak terlalu berbakat dalam musik. Sang "Guru Kedua" [*Al-Mu'allim ats-Tsani*] menyusun banyak risalah tentang seluruh cabang *Trivium* dan *Quadrivium* Pythagorian. Bahkan, secara esensial, dalam musiklah Al-Farabi memperoleh kemasyhuran spesialnya sehingga melahirkan banyak cerita tentang bakat musiknya yang luar biasa.

Al-Farabi merupakan pelaku terampil, di samping sebagai ahli teori yang cerdas. Kenyataannya, ia mewariskan kepada kita apa yang mungkin merupakan karya terpenting tentang musik Abad Pertengahan, yakni *Kitab al-Musiqah al-Kabir* (Buku Besar tentang Musik).[20] Ia memberikan pengaruh besar di Timur dan di Barat, serta menjadi rujukan otoritatif sepanjang periode-periode terakhir. Komposisi-komposisi Al-Farabi tersebar dengan cepat di kawasan Timur, khususnya di kalangan tarekat sufi tertentu, dan masih diberlakukan oleh tarekat-tarekat yang memelihara konser spiritual, (*sama'*) hingga saat ini.

---

[20] Lihat Baron R. d'Erlanger, *La Musique arabe Vol. I & Vol. II* (Paris: Tanpa Penerbit, 1930 & 1935). Di samping Ibnu Sina, sebagai satu-satunya teoritikus yang signifikansinya sebanding dengan Al-Farabi, sekalipun ia tidak begitu dikenal di dunia Barat, adalah ahli musik dan sarjana Persia abad ke-13, Safiuddin al-Urmawi, penulis *Kitab al-Adwar* dan *Risalat al-Sharafiyah*, yang di dalamnya, teori-teori musiknya diulas. Lihat Baron R. d'Erlanger, *La Musique arabe Vol. III* (Paris: Tanpa Penerbit, 1938), di mana karya-karya tersebut telah diterjemahkan ke dalam bahasa Prancis.

Hubungan Al-Farabi dengan sufisme (*tasawuf*)[21] tidak hanya bersifat aksidental. Sebab, di samping kemahirannya dalam bidang logika dan filsafat politik, ia juga menjalani hidupnya sebagai seorang sufi, sekaligus semangat sufisme dan bahkan sejumlah istilah sufi teknis mewarnai seluruh karyanya.[22] Ia tidak menyukai kehidupan duniawi yang berlebihan dan memiliki kecintaan khusus pada alam yang masih perawan dan kesederhanaan hidup yang dijalani. Bahkan, ia melaksanakan pengajaran dan berbagai diskusinya di persawahan dekat sungai, di luar keramaian kota. Ia juga sering memakai pakaian bercorak Asia Tengah, dengan surban dari kain bulu yang besar, serta tidak mau patuh pada aturan-aturan tata pakaian dari istana. Tetapi, pada saat-saat yang lain, ia tampak berpakaian lebih baik dari orang lain, mungkin untuk berbaur dengan para pengkritiknya di istana.[23]

[21] Untuk menghindari bahaya menganggap sufisme sebagai sebuah sistem filsafat, dan karena itu merupakan "isme" yang lain, maka akan lebih tepat menggunakan istilah Arab, *tashawwuf.* Tetapi, karena istilah *sufisme* lebih lazim dalam bahasa-bahasa Eropa maka dalam karya seperti ini, yang didasarkan pada serangkaian kuliah umum, kami menggunakan bentuk istilah Eropa yang lebih akrab daripada istilah Arabnya yang asli.

[22] Poin ini, sekalipun ditolak oleh para sarjana berikutnya, sepenuhnya diakui oleh B. Carra de Vaux dalam artikelnya tentang Al-Farabi di dalam *Encyclopedia of Islam* (Leiden: Tanpa Penerbit, 1954).

[23] Tindakan mengganti-ganti pakaian antara pakaian sederhana dan pakaian mewah juga dilakukan oleh sejumlah sufi terkenal, seperti Abu al-Hasan asy-Syadzili, pendiri Tarekat Syadziliyah. Hal itu mungkin untuk menunjukkan independensi mereka, tidak hanya dari dunia, tetapi juga dari penolakan terhadap dunia, atau yang disebut oleh Maulana Jalaludin Rumi sebagai "penolakan terhadap penolakan" (*tark-i tark*).

Ketertarikan khusus Al-Farabi terhadap sufisme memanifestasikan hampir semua yang ada dalam karya terkenalnya, *Fushush al-Hikam* (Mutiara Kebijaksanaan),[24] karyanya yang terus berpengaruh besar di Timur, yang diajarkan dan dibaca di madrasah-madrasah hingga saat ini. Sekalipun otentisitasnya baru-baru ini dipertanyakan,[25] alasan-alasan yang dikembangkan tampak tidak memuaskan, dan tampak lebih mungkin bahwa buku tersebut

[24] Karya ini jangan dikaburkan dengan risalah Ibnu 'Arabi dengan judul yang lebih terkenal.

[25] Lihat S. Pines, "Ibnu Sina et l'auteur de la Risalat al-fusus fi'l-hikma" *Rev. des études islamuques*, 1951, hlm. 122–124. Di dalamnya, ia menegaskan asal ke-Ibnu Sina-annya, terutama karena dalam manuskrip-manuskirp tertentu karya tersebut dikaitkan dengan Ibnu Sina. Tetapi, banyak karya lain, khususnya dalam hal ini, yang ditulis oleh beragam pengarang yang dikaitkan dengan tokoh Peripatetik tersebut pada periode-periode selanjutnya. Argumen yang ditampilkan dalam artikel ini, sekalipun datang dari pena sarjana yang terpecaya tersebut, tidak dengan serta-merta memadai untuk lebih menjadikan *Fushush al-Hikam* sebagai karya Ibnu Sina daripada sebagai karya Al-Farabi, walaupun orang mengingkari asal ke-Al-Farabi-annya. Juga perlu disebutkan, artikel yang ditulis oleh Khalil Georr, "Farabi est-ill'auteur des 'Fuçuç al-hikam'?" *Rev. des études islamuques*, 1941–1946), hlm. 31–39, yang menentang otentisitas risalah tersebut dengan menunjukkan bahwa beberapa istilah dan konsep yang digunakan di dalamnya, terutama mengenai daya-daya jiwa, tidak sama dengan istilah dan konsep yang disebutkan dalam karya-karyanya yang lain. Tetapi, di sini, juga ditambahkan bahwa Al-Farabi sering tidak sistematis dalam setiap poin doktrinnya, dan orang bisa sering menemukan gagasan-gagasan yang diungkapkan dengan suatu cara dalam suatu karyanya, tetapi menggunakan cara yang lain dalam karya berikutnya.

Apapun hasil akhir penelitian tentang kepengarangan *Fushush al-Hikam*, apakah ia sebenarnya ditulis oleh Al-Farabi atau salah satu muridnya, seperti dikatakan oleh Khalil Georr, tak dapat dibantah bahwa ia membentuk salah satu aspek dasar tulisan-tulisan, personalitas, serta pandangan dasar Al-Farabi sendiri, seperti telah dipahami dan dikaji di Timur selama berabad-abad. Walaupun demikian, doktrin-doktrin yang digambarkan di dalam buku tersebut, berikut sifat yang dimilikinya, sama sekali tidak asing dalam karya-karya Al-Farabi. Tetapi, hal itu justru dapat ditemukan dalam satu atau lain bentuk dalam karya-karyanya yang lain, yang memuat bukti atas kemungkinan penafsiran gnostiknya, seperti juga penafsiran filosofisnya, yang dirancang pada abad-abad berikutnya.

adalah karya Al-Farabi atau setidaknya milik madzhabnya. Pada makna luarnya karya ini hendak menampilkan prinsip-prinsip metafisika Peripatetik (*masysya'i*), tapi dalam makna simboliknya ia mengandung lingkaran utuh dari gnosis (*'irfan*), dan yang seperti inilah yang diajarkan di Persia sekarang.[26] Banyak komentar yang telah ditulis tentang karya ini dari abad ke abad, dan yang paling terkenal adalah komentar dan ulasan Isma'il al-Husaini al-Farani, yang mengemban kesaksian atas signifikansi besar yang dimiliki bagi dunia Islam secara umum.[27] Karena itu kita melihat bahwa sang "Guru Kedua"—yang termasyhur karena memberikan komentar dan ulasan serta menyebarluaskan karya-karya Aristoteles dan karena memformulasikan logika secara menyeluruh dalam media baru bahasa Arab—adalah juga seorang ahli filsafat politik yang mengikuti contoh Plato, seorang ilmuwan, terutama sebagai ahli matematika dan musik berbakat, serta penulis sebuah karya yang dikenal masyarakat berikutnya sebagai sebuah ringkasan ajaran-ajaran gnosis. Jadi ia adalah wakil terkemuka yang lain dari madzhab filsuf-ilmuwan dan, bahkan lebih dari Al-Kindi, mesti diakui sebagai pendahulu Ibnu Sina, sebagai wakil paling terkemuka dalam madzhab ini.

---

[26] Sebuah komentar penting terhadap karya ini ditulis oleh salah seorang ahli hikmah (*hakim*) dan gnostik terkemuka Persia, Ilahi Qumshahi, yang menjabarkan dan mengajarkan naskah ini sebagai lingkaran utuh dari*'irfan*, sebgaimana orang bisa melihat dengan jelas dalam karya-karya Ibnu 'Arabi, Shadruddin al-Qunawi, Abdul Karim al-Jili, dan Mahmud Syabistari.

[27] *Fushush al-Hikam* dan komentarnya, telah diterjemahkan ke dalam bahasa Jerman oleh M. Horten, *Das Buch der Ringsteine Farabis, mit dem Kommentare des Emir Isma'il el-Hoseini el-Farani* (Münster: Tanpa Penerbit, 1906).

Juga layak disebutkan secara khusus seorang pendahulu bagi Ibnu Sina, seorang tokoh yang hidup sezaman dengan Al-Farabi, yaitu Muhammad Zakariya ar-Razi (w. antara 311 H [913 M] dan 320 H [932 M]) atau Rhazes dalam bahasa Latin, yang banyak dikenal di Barat sebagaimana juga di dalam dunia Islam.[28] Sekalipun ia menganggap dirinya sebagai seorang filsuf yang setingkat dengan ahli-ahli terbesar zaman kuno, dan sekalipun ia menguraikan kosmologi khusus yang didasarkan pada lima prinsip abadi dan terkait dengan *Timaeus* dalam interpretasi Alexandriannya yang lebih akhir, ia lebih diakui sebagai ahli fisika yang berkompeten daripada sebagai seorang filsuf, baik masyarakat pada zamannya maupun oleh generasi berikutnya.

Pandangan-pandangan filosofis dan religius Ar-Razi, yang dalam satu sisi mengidap pengaruh Platonisme dan Gnostisisme, dan di sisi lain dipengaruhi oleh Manichaeanisme, mengundang kritik keras dari tokoh semisal Al-Farabi dan Al-Biruni.[29] Namun, hanya sedikit dari karya-karyanya yang berbicara tentang persoalan ini yang masih tersisa. Tetapi, metode eksperimentalnya dalam bidang kedokteran, seperti terlihat

---

[28] Tentang Muhammad Zakariya ar-Razi, lihat S. Pines, *Beiträge zur islamischen Atomenlehre* (Berlin: Tanpa Penerbit, 1938), hlm. 34–93; M. Meyerhof, "The Philosophy of the Physician al-Razi" *Islamic Culture*, Januari, 1911, hlm. 45–58; P. Kraus, "Raziana" *Asiatic Review*, 1949, hlm. 703–713; dan R. Walzer, "Islamic Philosophy"..., hlm. 133–136.

[29] Al-Biruni sangat tertarik pada tulisan-tulisan Muhammad Zakariya ar-Razi, yang bertahun-tahun ia cari dan sebagian ia tentang, yang ditunjukkan dengan kritik kerasnya. Bahkan, ia menulis sebuah bibliografi karya-karya Muhammad Zakariya ar-Razi. Lihat P. Kraus, *Epitre de Beruni contenant le répertoire de ouvrages de Muhammad b. Zakariya al-Razi* (Paris: Tanpa Penerbit, 1936).

dalam mahakarya kedokterannya, *Kitab al-Hawi* (*Continents*), dalam bidang kimia seperti tampak jelas dalam karya alkemiknya, *Sirr al-Asrar* (Rahasia dari Rahasia-rahasia),[30] memainkan peran penting dalam ilmu-ilmu alam pada periodenya, dan juga meninggalkan bekas pada aspek-aspek tertentu pada karya-karya Ibnu Sina, khususnya karya-karya yang berbicara tentang kedokteran dan ilmu-ilmu alam.

Dalam sejarah umum filsafat Islam, orang biasa beralih dari Al-Farabi ke Ibnu Sina sebagai tokoh penting berikutnya dalam madzhab filsuf-ilmuwan, walaupun terdapat banyak filsuf dan ilmuwan sebelumnya yang memiliki arti penting karena mereka memberikan *background* dekat bagi Ibnu Sina. Orang tidak hanya bisa menyebut tokoh-tokoh ilmu pengetahuan terkemuka seperti Abu al-Wafa', Abu Sahl al-Kuhi, Ibnu Yunus, Abdul Jalil al-Sijzi, Al-Biruni, Ikhwan ash-Shafa[31], dan para ensiklopedis ilmu pengetahuan semisal Al-Khawarizmi yang menyusun *Mafatih al-'Ulum*, dan Ibnu Nadim, penulis *Al-Fihris*,[32] tetapi selain itu juga terdapat sejumlah filsuf dan ahli logika penting, di antaranya Abu al-Barakat,[33] Ibnu

[30] Karya penting ini telah diedit dan diterjemahkan ke dalam bahasa Jerman oleh J. Ruska, *Al-Razi's Buch Geheimnis der Geheimnisse* (Berlin: Tanpa Penerbit, 1937).

[31] Ikhwan ash-Shafa juga memiliki signifikansi khusus karena pengembangan mereka atas gagasan-gagasan Phytagorean dan Hermetik yang kemudian digunakan oleh kaum Syi'ah Isma'iliyah. Lihat S. H. Nasr, *Introduction to Islamic Cosmological Doctrines* (Cambridge: Tanpa Penerbit, 1968), hlm. Bab 1.

[32] Tentang signifikansi periode ini dalam pengembangan seni dan sains Islam, lihat S. H. Nasr, *Introduction to Islamic...*, hlm. Prolog.

[33] Arti penting Abu al-Barakat, terutama dengan melihat pada kritiknya atas teori gerak proyektil Aristotelian dan keterkaitannya dengan teori Ibnu Sina, telah begitu dikenal melalui kajian-kajian S. Pines. Secara khusus, lihat S. Pines, *Nouvelles études sur Awhad al-Zaman Abu'l-Barakat al-Baghdadi* (Paris: Tanpa Penerbit, 1955).

Miskawaih, dan tokoh sezaman Ibnu Sina yang karya-karya etikanya sangat terkenal, Abu Sulaiman al-Sijistani, muridnya Abu Hayyan at-Tauhidi, serta Abu al-Hasan al-'Amiri.

Di antara kelompok ini, Abu Sulaiman al-Sijistani dan Abu al-Hasan al-'Amiri sangat tidak dikenal di dunia Barat, di balik pengaruh besar dan kemasyhurannya pada zamannya dan di kalangan pengikut setelahnya dalam filsafat Islam. Abu Sulaiman al-Sijistani, yang kehidupannya merentang dalam sebagian besar abad ke-10, dari -922 M sampai 999 M, adalah murid Matta bin Yunus dan Yahya bin 'Adi, dan menjadi filsuf terkemuka di Baghdad dalam periode dari Al-Farabi ke Ibnu Sina. Tempat tinggalnya menjadi tempat pertemuan bagi semua orang yang mau belajar. Di sana, juga dilaksanakan diskusi-diskusi yang direkam oleh muridnya yang paling terkemuka dalam karyanya *Muqabasat*, Abu Hayyan at-Tauhidi. Hakikatnya, kebanyakan tulisan-tulisan informatifnya, seperti *Al-Imta' wa al-Mu'anasah*, penuh dengan pernyataan dan pendapat gurunya.

Abu Sulaiman al-Sijistani pada dasarnya terkenal sebagai ahli logika dan juga sebagai penulis sejarah filsafat terkenal yang berjudul *Siwan al-Hikmah*.[34] Sayangnya, buku ini hanya sebagian yang masih tersisa, namun disempurnakan oleh Abu al-Hasan al-Baihaqi dalam *Tatimmah Siwan al-Hikmah*.[35] Pandangan

[34] Tentang karya ini dan penulisnya, lihat M. Khan Qazvini, *Abu Sulaiman Manthiqi Sidjistani* (Paris: Tanpa Penerbit, 1933)

[35] Sejarah ini, yang sangat bernilai, terutama karena memuat tokoh-tokoh abad ke-10 dan abad ke-11, telah diedit dan diterbitkan oleh M. Syafi. Lihat Abu al-Hasan al-Baihaqi, *Tatimmah Siwan al-Hikmah* (Lahore: Tanpa Penerbit, 1935).

dan pengaruhnya terhadap berbagai persoalan filosofis dapat ditemukan melalui kajian atas karya-karya Abu Hayyan at-Tauhidi, yang juga menyingkap betapa dominan posisi Abu Sulaiman al-Sijistani dalam kehidupan intelektual di Baghdad selama masa-masa sebelum Ibnu Sina.

Abu al-Hasan al-'Amiri (w. 992 M), yang sezaman dengan Abu Sulaiman al-Sijistani dan yang bertemu dengannya dalam perjalanan ke Baghdad, dalam banyak hal, bisa dianggap sebagai filsuf terpenting di antara masa Al-Farabi dan Ibnu Sina. Dilahirkan di Naisabur, ia belajar bersama Abu Zaid al-Balkhi, kemudian bertemu dengan banyak sarjana ternama pada masanya, bahkan berdebat dengan para filsuf Baghdad, kota yang tidak disukainya dan oleh karenanya, segera meninggalkannya menuju tanah kelahirannya, Khurasan.[36]

Abu al-Hasan al-'Amiri berusaha untuk menyelaraskan agama dan filsafat, dan menulis buku tentang pembelaan atas Islam berikut keunggulannya atas jalan keagamaan dan politik lainnya yang berjudul *Al-I'lam bi al-Manaqib al-Islam* (Deklarasi tentang Kebajikan-kebajikan Islam).[37] Ia terpesona dan terpengaruh oleh filsafat politik Sassanid, sebagaimana juga pada sumber-sumber Yunani. Dalam tulisan-tulisannya juga,

---

[36] Tentang kehidupan dan karya-karyanya, lihat M. Minovi, "Les bibliogthèques de la Turquie" *Revue de la Faculté de Lettres Université de Téhéran*, Maret 1957, hlm. 59–84; Abu Hayyan at-Tawhidi, *Al-Imta' wa'l-Mu'anasah Vol. I* (Kairo: Tanpa Penerbit, 1373 H), hlm. 35–36, 222–223; Abu Hayyan at-Tawhidi, *Al-Imta' wa'l-Mu'anasah Vol. II...*, hlm. 84, 86, 88; Abu Hayyan at-Tawhidi, *Al-Imta' wa'l-Mu'anasah Vol. III...*, hlm. 94; dan Abu Hayyan at-Tawhidi, *Muqabasat* (Kairo: Tanpa Penerbit, 1929), hlm. 165, 202, dan pada halaman lainnya.

[37] Lihat F. Rosenthal, "State and Religion according to Abu'l-Hasan al-'Amiri" *Islamic Quarterly*, April 1958, hlm. 42–52.

mungkin ditemukan salah satu jalur yang menjadi jalan masuk ide-ide pemerintahan dan kemasyarakatan Iran ke dalam spekulasi Muslim.

Banyak karya-karya Abu al-Hasan al-'Amiri yang masih ada hingga kini. Karyanya yang terpenting adalah risalah etik yang berjudul *As-Sa'adah wa al-Is'ad* (Kebahagiaan dan Pembahagiaan) dan *Al-Amad 'ala al-Is'ad* (Waktu dalam Keabadian), sebuah sejarah penting tentang filsafat yang banyak dikenal oleh para ahli hikmah berikutnya, khususnya Mulla Shadra, yang sering dikutipnya dalam karyanya, *Al-Asfar*. Mulla Shadra juga tampak mengambil doktrin tentang kesatuan *'aql-'aqil-ma'qul* (*intellection-intellect-intelligible*)—yang secara spesifik ditolak oleh Ibnu Sina—dari Abu al-Hasan al-'Amiri, sebagai filsuf pertama yang dikenal mendiskusikan dan menerimanya dalam dunia Islam.

Sumber-sumber tradisional, seperti *'Unyun al-Amba'*-nya Ibnu Abi Usaibi'ah, juga melaporkan serangkaian tukar-menukar surat antara Abu al-Hasan al-'Amiri dengan Ibnu Sina. Tetapi, peristiwa ini sangat tidak mungkin. Sebab, pada saat ia wafat, Ibnu Sina muda masih berusia 11 tahun. Walaupun demikian, orang-orang harus mengakui bahwa ia merupakan salah satu filsuf yang melapangkan jalan melalui tulisan-tulisan dan pendidikan terhadap murid-muridnya—di antaranya yang terkenal adalah Ibnu Miskawaih—untuk menuju kulminasi madzhab filsuf-ilmuwan yang terjadi pada kehadiran Ibnu Sina.

B. Sketsa Biografis

Nama aslinya Abu 'Ali Sina, yang dikenal dunia Barat dengan Avicenna, dan diberi gelar "Pangeran Para Dokter". Ia dilahirkan pada 370 H (980 M) di dekat Bukhara.[38] Ia

[38] Laporan paling otoritatif tentang kehidupan Ibnu Sina adalah riwayat murid sepanjang hayatnya, Abu 'Ubaid al-Juzjani. Terhadap riwayat inilah, riwayat-riwayat sesudahnya di dalam karya-karya Ibnu Abi Ushaibi'ah, Ibnu al-Qifthi, dan para penulis tradisional lainnya merujuk. Untuk sumber-sumber modern tentang kehidupannya, lihat S. S. Gawsharin, *Hujjat al-Haqq Abu 'Ali Sina* (Tehran: Tanpa Penerbit, 1331 H); S. S. Gawsharin, *Abicenna Commemoration Volume* (Calcutta: Tanpa Penerbit, 1956), hlm. Pengantar; G. M. Wickens [Ed.], *Abicenna: Philospher and Scientist* (London: Tanpa Penerbit, 1952), hlm. Bab 1; S. M. Afnan, *Abicenna: His Life and Works* (London: Tanpa Penerbit, 1958), hlm. Bab 2; dan S. H. Nasr, *Introduction to Islamic...*, hlm. Bab. 11.

Sebuah bibliografi karya-karya Ibnu Sina dalam bahasa-bahasa Eropa disusun oleh S. Naficy, *Bibliographie des principaux européens sur Avicenne* (Tehran: Tanpa Penerbit, 1333 H); Y. Mahdavi, *Bibliographie d'Ibn Sina* (Tehran: Tanpa Penerbit, 1332 H); dan G. C. Anawati, *Essai de bibliographie avicenniene* (Kairo: Tanpa Penerbit, 1950). Mengenai karya-karya tentang Ibnu Sina dalam bahasa Jerman, lihat O. Spies, "Der deutsche Beitrag zur erforschung Avicennas" dalam S. S. Gawsharin, *Abicenna Commemoration...*, hlm. 92–103.

Karya-karya Ibnu Sina dalam bahasa-bahasa Eropa begitu banyak. Masing-masing pengkaji mendekatinya dari sudut pandang tertentu. Di antara yang mungkin disebut, di samping tulisan-tulisan yang telah dikutip sebelumnya, karya yang masih penting dilihat dari B. Carra de Vaux, *Avicenne* (Paris: Tanpa Penerbit, 1900). Kajian-kajian A. M. Goichon tentangnya juga banyak dikenal, terutama lihat A. M. Goichon, *La distinction de l'essence et de l'existence d'après Ibn Sina (Avicenna)* (Paris: Tanpa Penerbit, 1937); A. M. Goichon, *La Philosophie d'Avicenne et son influence en Europé médiévale* (Paris: Tanpa Penerbit, 1944); A. M. Goichon, *Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sina (Avicenna)* (Paris: Tanpa Penerbit, 1938); dan A. M. Goichon, *Vocabulaires comparés d'Aristote et d'Ibn Sina* (Paris: Tanpa Penerbit, 1939). Penting juga diperhatikan artikel dan buku-buku tajam dari L. Gardet, khususnya lihat L. Gardet, *La Pensée religieuse d'Avicenne (Ibn Sina)* (Paris: Tanpa Penerbit, 1951); H. Corbin, *Avicenna and the Visionary Recital* (New York: Tanpa Penerbit, 1960), yang merupakan penjabaran paling jelas tentang filsafat esoterik Ibnu Sina dan aliran ini di dunia Timur. Juga, sebutan khusus perlu dialamatkan kepada penelitian-penelitian H. A. Wolfson dan E. Gilson yang mencakup banyak aspek filsafat Ibnu Sina dan hubungannya dengan persoalan-persoalan umum filsafat Abad Pertangahan. Lihat H. A. Wolfson, *Crescas' Critique of Aristotle* (Cambridge: Tanpa Penerbit, 1929), dan E. Gilson,

merupakan ahli hikmah yang kemudian menjadi tokoh paling berpengaruh dalam dunia seni dan ilmu pengetahuan Islam, dan yang memperoleh gelar *Al-Syaikh al-Ra'is* (Pemimpin Orang-orang Bijak) dan *Hujjat al-Haqq* (Bukti Kebenaran), yang masih dikenal di Timur dengan gelar itu, memperlihatkan bakat luar biasa atas pengetahuan sejak usia dini. Ia juga beruntung karena ayahnya, seorang penganut Syi'ah Isma'iliyah, sangat memerhatikan pendidikannya lantaran rumahnya merupakan tempat pertemuan para sarjana, baik yang berasal dari daerah sekitar maupun dari daerah jauh.

Ibnu Sina menguasai keseluruhan al-Qur'an, dan juga tata bahasa Arab, saat memasuki usia sepuluh tahun. Lalu, ia mempelajari logika dan matematika. Untuk pelajaran yang terakhir, ia dibimbing oleh Abu 'Abdillah al-Natili. Setelah menguasai pelajaran-pelajaran ini dengan cepat, ia lalu mempelajari fisika, metafisika, dan kedokteran kepada Abu Sahl al-Masihi. Pada usia 16 tahun, ia telah mahir dalam semua ilmu pengetahuan yang ada pada masanya, kecuali metafisika seperti terkandung dalam *Metaphysics*-nya Aristoteles yang, sekalipun ia telah membacanya beberapa kali dan menghafalnya, ia tidak bisa memahami. Tetapi, hambatan ini bisa teratasi ketika ia secara kebetulan menemukan komentar dan ulasan Al-Farabi atas karya tersebut, yang memberikan penjelasan padanya tentang seluruh poin-poinnya yang sulit.

History of Christian Philosophy in the Middle Ages (New York: Tanpa Penerbit, 1955).

Sejak saat itu, Ibnu Sina tidak perlu lagi belajar "meluas". Ia hanya perlu meningkatkan pemahamannya secara mendalam atas apa-apa yang sudah dipelajarinya pada saat ia memasuki usia 18 tahun. Kenyataannya, ketika ia memasuki usia senja dalam kehidupannya, ia pernah menyatakan kepada muridnya, Al-Juzjani, bahwa dalam seluruh tahun yang dilaluinya, ia telah mempelajari tidak lebih dari yang ia ketahui sebagai seorang pemuda berusia 18 tahun.

Keahlian Ibnu Sina dalam bidang kedokteran telah membuatnya disukai oleh pemerintah. Pintu-pintu perpustakaan istana terbuka lebar untuknya, dan ia mendapatkan posisi terhormat di istana. Tetapi, tekanan kekacauan politik di Asia Tengah yang disebabkan oleh bangkitnya kekuatan Khalifah Mahmud al-Ghaznawi, membuat kehidupannya menjadi sulit dan tidak betah di provinsi tempat tinggalnya. Hal ini memaksanya untuk meninggalkan Bukhara menuju Jurjaniah hingga akhirnya ia sama sekali meninggalkan daerah tersebut menuju Jurjan (Georgia).

Pada tahun 1012 M, di tengah kesulitan besarnya, ketika sejumlah rekannya meninggal dunia, Ibnu Sina menyeberangi gurun menuju Khurasan. Menurut otoritas-otoritas yang paling tradisional, dikatakan bahwa ia mengunjungi wali sufi terkenal, Abu Sa'id bin Abi al-Khair, sebelum sampai ke Jurjan, tempat ia berharap bisa bertemu dengan pelindung kesenian terkenal, Qabus ibn Wushngir. Namun, ketika sampai di sana, ia mendapatkan orang yang akan dijadikan pelindungnya telah meninggal.

Kecewa dengan ketidakberuntungan ini, Ibnu Sina mengasingkan diri ke sebuah desa untuk beberapa tahun, kemudian pindah ke Rai pada kurun waktu antara 1014 M dan 1015 M. Pada saat itu, Persia berada di bawah kekuasaan Dinasti Buwaihiyah. Banyak anggota keluarganya yang memerintah berbagai provinsi di dalam kekuasaan dinasti tersebut. Ibnu Sina pernah menghabiskan waktunya di istana Khalifah Fakhr ad-Daulah di Rai, kemudian pindah ke Hamadan untuk bertemu dengan anggota keluarga lain dari dinasti ini, yaitu Khalifah Syams ad-Daulah. Pertemuan ini memudahkan hidupnya. Sebab, segera setelah kedatangannya di kota tersebut, ia diminta untuk mengobati penguasa yang sedang sakit.

Khalifah Syams ad-Daulah sembuh dan Ibnu Sina sangat disukai di istananya hingga ia diangkat menjadi wazir, sebuah posisi dengan tugas-tugas berat yang harus dilaksanakannya selama beberapa tahun hingga sang penguasa meninggal. Lalu, keberuntungan politisnya memburuk. Dan, ketika ia menolak untuk meneruskan jabatannya sebagai wazir, ia dipenjara. Ia baru bisa keluar dengan memanfaatkan pengepungan Hamadan, kemudian menyamar dengan berpakaian sebagai *dervish* (guru sufi).

Setelah membebaskan diri dari keterkaitannya di Hamadan, Ibnu Sina keluar menuju Isfahan, yang, sebagai pusat besar pembelajaran, ia telah ditunggu kedatangannya selama beberapa tahun oleh para sarjana di sana. Di Isfahan, ia mengabdi pada Khalifah 'Ala ad-Daulah dan menikmati kedamaian dalam periode lama di kota tersebut. Hal itu bertahan selama 15 tahun. Sepanjang waktu itu, ia menulis banyak karya penting,

bahkan mulai mempelajari astronomi serta membangun sebuah observatorium.

Namun demikian, kedamaian sementara dari huru-hara itu diganggu oleh invasi Isfahan oleh Khalifah Mas'ud al-Ghaznawi, putra Khalifah Mahmud al-Ghaznawi, yang telah memaksa Ibnu Sina meninggalkan kediaman asalnya ketika muda. Peristiwa itu merupakan sebuah invasi yang membuat banyak karya hikmahnya hilang. Karena sangat terganggu dengan kondisi ini dan menderita akibat serangan penyakit perut, ia kembali lagi ke Hamadan, tempat ia mengakhiri hayatnya pada 428 H (1037 M), dan tempat pusaranya masih bisa ditemukan saat ini.

Demikian Ibnu Sina mengakhiri kehidupannya. Ia menyaksikan berbagai pergolakan politik dan ia sendiri menjadi sasaran banyak kesulitan. Ia mengalami berbagai kehidupan yang naik dan turun, banyak hari-hari bahagia, tetapi juga merasakan banyak kesulitan dan penderitaan. Paling sering, ia bertindak sebagai seorang dokter bagi para bangsawan sehingga membuat kehidupan sosialnya sangat aktif. Pada suatu kesempatan, bahkan ia mengemban tanggung jawab mengatur negara. Tetapi, pada saat yang sama, ia menjalani kehidupan intelektual yang intensif, seperti ditunjukkan oleh sejumlah karyanya, berikut karakternya, sekaligus kualitas murid-muridnya.

Ibnu Sina adalah sosok yang memiliki kekuatan fisik yang andal. Ia menghabiskan malam-malam yang panjang dalam pesta-pesta yang meriah, lalu kembali ke kamarnya untuk menulis risalah-risalah tentang berbagai persoalan filsafat dan

ilmu pengetahuan. Ia juga merupakan pribadi yang memiliki kekuatan konsentrasi luar biasa, yang bisa mendektekan karya-karyanya kepada seorang juru tulis sambil duduk di atas punggung kuda bersama raja menuju pertempuran. Kenyataannya, tak ada gangguan dunia eksternal yang tampak memengaruhi produk intelektualnya.

Ibnu Sina juga merupakan tokoh yang meleburkan diri dalam kehidupan duniawi, baik dalam kehidupan politik atau pun kehidupan istana. Akhirnya, ia pun mampu meletakkan dasar filsafat skolastik Abad Pertengahan, menyintesiskan tradisi kedokteran Hippokratik dengan kedokteran Galenik, serta memengaruhi seni dan ilmu pengetahuan Islam pada tingkat yang tak bisa dilakukan oleh tokoh lain sebelum dan sesudahnya.

Tulisan-tulisan Ibnu Sina, sebagian dari semua karya yang mendekati jumlah 250 karya, masih ada. Jika kita menghitung seluruh risalah kecilnya, serta karya sastranya, nyaris berbicara tentang setiap ilmu yang dikenal dunia hingga Abad Pertengahan.[39] Karya-karya itu sebagian besar berbahasa Arab. Namun, sebagian kecil ada juga yang ditulis dalam bahasa Persia, seperti *Danishnamah-i 'Ala'i* (Buku Ilmu Pengetahuan yang Dipersembahkan kepada Khalifah 'Ala ad-Daulah), yang merupakan karya filsafat pertama di Persia modern.[40]

---

[39] Kajian yang paling cermat atas Ibnu Sina adalah kajian Y. Mahdavi dan G. C. Anawati. Lihat Y. Mahdavi, *Bibliographie d'Ibn Sina* (Tehran: Tanpa Penerbit, 1332 H); dan G. C. Anawati, *Essai de bibliographie avicenniene* (Kairo: Tanpa Penerbit, 1950).

[40] Karya ini telah diterjemahkan ke dalam Bahasa Perancis oleh M. Achena dan H. Massé. Lihat Ibnu Sina, *Le Livre de science Vol. 1 & Vol. 2* (Paris: Tanpa Penerbit, 1955 & 1958).

Gaya bahasa Arab Ibnu Sina dalam karya-karya awalnya, agak rumit dan tidak jelas. Hanya saja, setelah tinggal lama di Isfahan—ketika mendapat kritik dari para ahli sastra, ia mulai mempelajari literatur bahasa Arab secara intens—gaya bahasanya diperhalus dan disempurnakan. Karya-karya yang ditulis belakangan dalam kehidupannya, khususnya *Al-Isyarat wa at-Tanbihat*, menunjukkan perubahan tersebut.

Karya-karya filsafat Ibnu Sina meliputi mahakarya Peripatetiknya, *Asy-Syifa'* (Penyembuhan)—*Sufficientia* dalam bahasa Latin—yang merupakan ensiklopedia pengetahuan terbesar yang pernah ditulis oleh manusia;[41] *An-Najat* (Pembebasan), yang merupakan ringkasan *Asy-Syifa'*; *'Uyun al-Hikmah* (Sumber-sumber Kebijaksanaan); dan karya terakhirnya dan mungkin mahakarya terbesarnya, *Al-Isyarat wa at-Tanbihat* (Petunjuk-petunjuk dan Peringatan-peringatan).

[41] Naskah Arab asli *Asy-Syifa'* masih dalam proses cetak secara keseluruhan. Edisi litograf *Metaphysics* dan *Physics* telah diterbitkan di Tehran pada 1303 H. Edisi lengkapnya sedang dicetak dibawah arahan I. Madkour. Sedangkan bagian logika serta bagian-bagian tertentu tentang matematika dan metafisika sudah terbit. Bagian-bagian dari *Asy-Syifa'* juga telah diterjemahkan ke dalam bahasa-bahasa Eropa, seperti fasal psikologi oleh J. Bakoš (Prague: Tanpa Penerbit, 1956), dan fasal musik diterjemahkan oleh Baron R. d'Erlanger [Baron R. d'Erlanger, *La Musique arabe Vol. II...*, hlm. 105]. Selama bertahun-tahun, M. D'Alverny telah mempersiapkan edisi kritis terjemahan-terjemahan karya Ibnu Sina dalam bahasa Latin yang akan segera terbit dalam sebuah seri yang dipersembahkan pada *Avicennaisme Latin*.

Di samping itu, Ibnu Sina menulis banyak risalah tentang logika, psikologi, kosmologi, dan metafisika.[42] Juga terdapat karya-karya "esoterik" tentang filsafat timurnya, di antara yang terpenting adalah *Risalah fi al-'Isyq* (Risalah tentang Cinta), trilogi *Hayy bin Yaqdzan* (Hidup Putra Kesadaran), *Risalah ath-Thair* (Risalah tentang Burung), dan *Salaman wa Abshal*, tiga bab terakhir *Al-Isyarat*, dan *Manthiq al-Masyriqiyin* (Logika Orang-orang Timur), yang merupakan bagian dari karya besar yang sekarang tidak ditemukan lagi.[43]

Dalam bidang ilmu pengetahuan, Ibnu Sina juga menyusun banyak risalah kecil tentang persoalan-persoalan khusus dalam fisika, meteorologi, dan lain-lain, juga bagian-bagian yang terkandung dalam kumpulan karyanya, khususnya *Asy-Syifa'*, sebagai karya yang mengandung uraian paling lengkap dari pandangannya tentang zoologi, botani, geologi, dan psikologi, yang dalam filsafat Peripatetik—dan berseberangan dengan pandangan madzhab berikutnya, seperti *isyraqi*—dianggap sebagai cabang fisika atau filsafat alam.

Tentang ilmu kedokteran, Ibnu Sina mengarang *Qanun* (*Canon*), yang barangkali merupakan satu-satunya karya yang paling berpengaruh dalam sejarah kedokteran dan masih

---

[42] Banyak dari risalah ini berbicara tentang persoalan-persoalan tersendiri yang telah dibicarakan dalam kumpulan yang lebih besar. Tetapi, sebagian yang lain, seperti *Risalat al-Adhawiyah* (Risalah tentang Hari Kemegahan), yang berbicara tentang persoalan eskatologi, dan berbagai penjelasan atas *Theology of Aristotle*, mendiskusikan isu-isu mendasar yang tidak terdapat dalam karya-karyanya yang lain, setidaknya dalam pandangan yang sama.

[43] Lihat S. H. Nasr, *Introduction to Islamic...*, hlm. Bab 11 Bagian 1.

diajarkan di Timur saat ini;[44] *Urjuzah fi al-Thibb* (Sajak tentang Kedokteran), yang mengandung dasar-dasar kedokteran Islam dalam bentuk sajak yang mudah diingat; serta sejumlah besar risalah dalam bahasa Arab dan Persia tentang beragam penyakit dan obat-obatan.

Di samping karya-karya ilmiah dan filsafatnya, Ibnu Sina menulis banyak sajak (*sya'ir*) dalam bahasa Arab da Persia. Salah satunya adalah *Al-Qashidat al-'Ainiyah* (Ode tentang Jiwa)[45], yang pantas menjadi yang paling terkenal. Lebih dari itu, ia menulis beberapa karya keagamaan yang tidak hanya meliputi risalah-risalah tentang pengetahuan keagamaan khusus, seperti tentang pengertian takdir dan kebebasan berkehendak, tetapi juga memberikan ulasan atas sejumlah ayat al-Qur'an.

Kategori terakhir ini memiliki arti penting yang istimewa. Sebab, terutama dalam ulasan dan komentar inilah, Ibnu Sina berusaha menyelaraskan akal dan wahyu dengan mengikuti garis yang telah dirintis oleh Al-Kindi, Al-Farabi dan Ikhwan ash-Shafa. Setelah Ibnu Sina, kategori ini dilanjutkan oleh Suhrawardi, hingga akhirnya dipetik buahnya oleh Mir Damad dan Mulla Shadra. Karya-karya ini menambah dimensi penting korpus karya Ibnu Sina yang multidimensi, serta menegaskan

---

[44] Buku pertama *Canon* telah diterjemahkan ke dalam bahasa Inggris yang disertai perbandingan menarik dengan gagasan-gagasn kedokteran berikutnya oleh pakar kedokteran kontemporer, O. Gruner, dengan judul *A Treatise on the Canon of Medicine, Incorporating a Translation of the First Book* (London: Tanpa Penerbit, 1930).

[45] Puisi ini dikomentari oleh banyak penulis, di antaranya oleh Dawud al-Anthaki dan Sayyid Syarif al-Jurjani, dan juga telah diterjemahkan beberapa kali ke dalam bahasa-bahasa Eropa. Lihat terjemahan A. J. Arberry dalam G. M. Wickens [Ed.], *Abicenna...*, hlm. 28.

kekayaan koleksi tulisan-tulisannya yang merambah dari ilmu pengetahuan observasional, bahkan eksperimental, ke ontologi; dari matematika ke gnosis dan metafisika; dan dari logika ke tafsir al-Qur'an.

C. Ontologi

Metafisika Ibnu Sina, secara esensial, berkenaan dengan ontologi, kajian terhadap wujud, serta seluruh distingsi mengenainya. Hal ini menempati peran sentral dalam spekulasi-spekulasi metafisiknya.[46] Hakikat sesuatu (*reality of thing*) tergantung pada eksistensinya. Dan, pengetahuan atas sebuah objek, pada puncaknya, adalah pengetahuan terhadap status ontologisnya dalam rangkaian eksistensi universal yang menentukan seluruh atribut dan kualitasnya.

Segala sesuatu di dalam semesta (*universe*) berdasar pada kenyataan bahwa ia ada (*exist*), dimasukkan ke dalam wujud (*being*).Tetapi, Tuhan atau Wujud Murni (*Pure Being*), yang merupakan Asal dan Pencipta segala sesuatu, *bukan* merupakan terma pertama dalam rantai yang berkesinambungan, dan karena itu, tidak memiliki kontinuitas "substansial" dan "horizontal" dengan wujud-wujud (*beings*) di dunia.[47] Melainkan, Tuhan

[46] Ibnu Sina, yang sering disebut seorang Skolastik pertama, sebenarnya adalah pendiri filsafat pertengahan yang, baik di dunia Islam ataupun Kristen, secara mendasar mencurahkan perhatian pada persoalan wujud (*being*). Karenanya, sering disebut sebagai "Sang Filsuf tentang Wujud" (*A Philosopher of Being*). Lihat A. M. Goichon, "L'Unité de la pensée avicennienne" *Archives Internationales d Histoire des Sciences*, No. 20–21, 1952, hlm 290–308.

[47] Lihat S. H. Nasr, "Polarization of Being" *Pakistan Philosophical Journal*, Oktober 1959, hlm. 8–13.

lebih "awal" dari semesta dan bersifat transenden jika dikaitkan dengannya.

Wujud Murni adalah Tuhan, sebagaimana dipahami oleh agama-agama Abrahamik. Dia adalah Tuhan yang tidak hanya sebagaimana diakui oleh kaum Muslim pengikut Ibnu Sina, tetapi juga oleh para filsuf Yahudi dan Kristen, yang bersama-sama memiliki konsepsi umum tentang Ketuhanan Tertinggi dan yang, seperti Ibnu Sina, mereformulasi ajaran-ajaran filsafat Yunani dalam terma-terma monoteistik.

Kajian Ibnu Sina atas eksistensi-eksistensi yang dimiliki bersama oleh segala sesuatu—tanpa sama sekali mereduksi wujudnya pada *genre* yang umum di antara sesuatu itu—tidak bisa dilepaskan dari dua distingsi fundamental yang mencirikan seluruh gagasan ontologinya. Distingsi ini berkaitan dengan esensi atau kuiditas (*mahiyah*) sesuatu dan eksistensinya (*wujud*) di satu sisi dan keniscayaan, kemungkinan, serta kemustahilannya di sisi lain.[48] Kapan pun orang yang berpikir tentang sesuatu, dengan serta merta, dalam kerangka pikirannya, ia akan dapat membedakan antara dua aspek berbeda pada sesuatu itu:

---

[48] Tentang aspek metafisik dari filsafat Ibnu Sina, khususnya persoalan ini, lihat E. Gilson, *Avicenne et le point de départ de Duns Scotus* (Paris: Tanpa Penerbit, 1927), dan A. M. Goichon, *La distinction de l'essence et de l'existence d'après Ibn Sina (Avicenna)* (Paris: Tanpa Penerbit, 1937), yang juga membicarakan konsepsinya tentang penciptaan, kenabian, dan sikap terhadap beragam persoalan keagamaan; lihat juga "The Anatomy of Being" dalam S. H. Nasr, *Introduction to Islamic...*, hlm. Bab 12.

Tentang karya-karya Ibnu Sina sendiri, bab metafisika dalam *Asy-Syifa'* dan *An-Najat*, serta dalam *Danishhnamah*, sepenuhnya membahas semua pembagian dan perbedaan wujud.

1. Esensi atau kuiditasnya yang semuanya akan tercakup dalam jawaban atas pertanyaan, apakah sesuatu itu? (*quid est* atau *ma hiya*);
2. Eksistensi. Misalnya, ketika seseorang berpikir tentang seekor kuda. Dalam pikirannya, ia akan dapat membedakan antara gagasan tentang kuda tersebut, atau kuiditasnya, yang meliputi keadaan, bentuk warna, dan segala hal lain yang membentuk esensi kuda tersebut dengan eksistensi kuda itu dalam dunia eksternal.

Di dalam pikiran, kuiditas tidak terikat dengan eksistensi. Dalam artinya, orang dapat memikirkan atau membayangkan kuiditas sebuah objek tanpa sama sekali memerhatikan apakah ia ada atau tidak. Tetapi, di dunia eksternal, kuiditas dan eksistensi setiap objek adalah sama. Keduanya bukan merupakan dua komponen yang memiliki realitas eksternal sendiri-sendiri yang digabung untuk membentuk sebuah objek, seperti orang yang akan menambahkan susu pada kopi atau air pada suatu adonan. Ia hanya ada dalam alam pikiran, dalam analisis yang dibuat oleh akal manusia. Sehingga, dua elemen ini menjadi berbeda dan ia menyadari bahwa setiap objek di dalam semesta memiliki kuiditas tempat eksistensi yang ditambahkan.

Setelah membuat pembedaan dasar, Ibnu Sina menegaskan bahwa sekalipun eksistensi sesuatu ditambahkan kepada esensinya, eksistensilah yang memberikan realitas kepada setiap esensi atau kuiditas. Oleh karena itu, ia merupakan prinsip (*ashl*). Kuiditas setiap sesuatu pada hakikatnya tidak lebih dari

limitasi ontologisnya yang diabstraksikan oleh pikiran. Hal ini berseberangan dengan ajaran dasar filsafat Islam yang dibicarakan oleh Suhrawardi dan Mir Damad beberapa abad berikutnya, yang mengklaim kebalikannya, berupa prinsipialitas kuiditas atas eksistensi.

Dan, dalam membela pandangan Ibnu Sina, Mulla Shadra, tujuh abad sesudahnya, sekali lagi, memenangkan prinsipialitas eksistensi atas esensi, dan lebih dari itu, menambahkan bahwa eksistensi setiap sesuatu tidak sepenuhnya terlepas dari eksistensi. Namun, setiap eksistensi merupakan sebuah tingkatan dari cahaya wujud. Artinya, terdapat kesatuan transenden wujud (*wahdat al-wujud*) yang tersembunyi di balik tabir multiplisitas kuiditas dan bentuk-bentuk partikular eksistensi.

Hal yang terkait erat dengan distingsi mendasar antara kuiditas dan eksistensi adalah pemilahan Ibnu Sina atas wujud (*being*) menjadi tidak mungkin (*mumtani'*), mungkin (*mumkin*), dan niscaya (*wajib*). Pemilahan ini, yang diterima oleh para filsuf Muslim berikutnya serta kaum Skolastik Latin, tidak terlihat dalam formulasi Aristoteles, tetapi asli dari Ibnu Sina.

Hakikatnya, Ibnu Sina mendasarkan seluruh filsafatnya pada distingsi di antara tiga pemilahan tersebut, dan terdapat keterkaitan yang dimiliki oleh kuiditas dan eksistensi dalam setiap hal terhadap yang lain. Jika seseorang melihat kuiditas sebuah objek di dalam pikiran dan menyadari bahwa ia tidak bisa diterima oleh suatu eksistensi dengan cara apa pun, yakni ia tidak bisa eksis, maka objek tersebut tidak mungkin dan tidak bisa eksis atau tidak bisa ada. Hal itu seperti dalam kasus Prinsip Kedua (*Second Principle*) bagi semesta yang eksistensinya

absurd secara metafisik dan akan mengantar pada kontradiksi-kontradiksi.

Jika kuiditas sebuah objek berhadapan dengan eksistensi (keberadaan) dan non-eksistensi (ketiadaan) dalam posisi yang sama—artinya, jika ia bisa ada atau tidak ada, tanpa menyebabkan kontradiksi atau kemustahilan—maka objek itu adalah wujud mungkin, sebagaimana seluruh makhluk dalam semesta yang kuiditasnya bisa ada atau tetap tidak ada. Terakhir, jika kuiditas tidak dapat dipisahkan dari eksistensi, dan non-eksistensinya (ketiadaannya) menimbulkan absurditas dan kontradiksi, maka ia adalah Wujud Niscaya.

Dalam kasus tersebut, kuiditas dan wujud adalah hal yang sama, dan wujud tersebut merupakan Wujud Niscaya (*wajib al-wujud*) atau Tuhan, yang tidak bisa "tidak-ada", karena Esensi dan Wujud-Nya adalah hal yang sama. Wujud Tuhan adalah Esensi-Nya, dan Esensi-Nya adalah Wujud-Nya.[49] Hanya Dia-lah yang memiliki Wujud dalam Diri-Nya Sendiri dan bisa Berdiri Sendiri (*self-subsistent*).

Segala benda bereksistensi lainnya—selain Tuhan—menambahkan eksistensinya pada esensinya sebagai aksiden. Oleh karena itu, ia menjadi wujud-wujud yang bisa ada dan bisa tidak (*contingent beings*).[50] Wujud dari keseluruhan

[49] Pada poin ini, metafisika sufi dapat menambahkan bahwa Esensi Tuhan (*Dzat*) melampaui Wujud yang merupakan swa-penentuan (*self-determination*) atau penetapan (*affirmation*) pertamanya dan, pada saat yang sama, merupakan Prinsip Semesta (*Principle of the Universe*). Lihat F. Schuon, *The Transcendent Unity of Religions* (New York: Tanpa Penerbit, 1953), hlm. 53.

[50] Argumen St. Thomas yang didasarkan pada kemungkinan semesta, berasal dari pembedaan dasar Ibnu Sina antara Wujud Niscaya dan wujud mungkin ini.

semesta tidak memiliki status yang lebih tinggi dari status "kemungkinan" (*contingency*). Dan, untuk setiap momen eksistensinya, tergantung pada Wujud Niscaya yang menjaga eksistensi segala sesuatu dengan pancaran cahaya dari Wujud-Nya yang berkesinambungan pada segala sesuatu tersebut. Maka, semesta dan segala sesuatu yang ada di dalamnya merupakan wujud mungkin, dan secara metafisik, tergantung kepada Wujud Niscaya.

Lebih dari itu, wujud-wujud mungkin itu sendiri terdiri dari dua macam:

1. Wujud yang, sekalipun mungkin dalam dirinya sendiri, dijadikan sebagai wujud niscaya oleh Wujud Niscaya;
2. Wujud yang sama sekali mungkin, tanpa ada sifat niscaya yang dipasangkan padanya. Bagian pertama, terdiri dari substansi-substansi intelektual yang sederhana dan murni, atau para malaikat, yang merupakan "akibat abadi" dari Tuhan. Dalam artian, mereka dijadikan sebagai sesuatu yang niscaya oleh-Nya. Seterusnya, terdiri dari makhluk-makhluk di dunia yang turun-temurun dan berubah, makhluk yang telah mengandung dasar "ketidakabadian" dalam dirinya, yang dilahirkan untuk binasa dan mati.

Di samping pemilahan wujud mungkin pada "abadi" dan "tidak abadi", atau permanen dan transien, Ibnu Sina juga membagi wujud sesuai dengan "apakah ia merupakan substansi atau aksidensi" yang diterapkan pada kuiditas benda-benda yang ada berdasarkan kategori-kategori Aristotelian, sebagaimana

disistematisir oleh Prophiry. Menurut pembedaan ini, kuiditas bisa merupakan aksiden atau substansi, tergantung pada "apakah ia terkait dengan sesuatu yang lain", seperti warna pada sebuah tembok, "atau tidak tergantung", seperti materi tembok itu sendiri. Kategori substansi sendiri terbagi menjadi tiga macam, yaitu sebagai berikut:

1. Intelek (*'aql*) yang sepenuhnya terlepas dari materi dan potensialitas.
2. Jiwa (*nafs*) yang sekalipun terlepas dari materi, tetapi butuh pada tubuh untuk bertindak.
3. Tubuh (*jism*) yang bisa dibagi, memiliki panjang, lebar, dan luas.

Oleh karena itu, elemen-elemen semesta yang tergantung dan mungkin dalam totalitasnya, juga terbagi menjadi tiga substansi, yang terdiri dari berbagai tataran kosmos dan membentuk unsur-unsur pokok yang darinya semesta diciptakan dan dalam istilah-istilah yang membuat ilmu-ilmu tentang wilayah kosmik dapat dipahami.[51]

[51] Rujukan halaman tidak dicantumkan untuk karya-karya Ibnu Sina sendiri, tempat persoalan-persoalan ini dibicarakan. Saya telah menyebutkan bab metafisik (*Ilahiyat*) dari berbagai karya filosofisnya. Di sana, ia berbicara tentang persoalan-persoalan ini. Rujukan terperinci atas karya-karyanya, tempat ia membicarakan persoalan-persoalan ini, terutama tentang setiap problema, lihat S. H. Nasr, *Introduction to Islamic...*, hlm. Bab 12.

D. Kosmologi dan Angelologi

Dengan perhatian penuh terhadap distingsi ontologis mendasar antara semesta dan Tuhan itulah Ibnu Sina meneruskan kajian pada kosmologi dan kosmogoni, serta berusaha menunjukkan bagaimana "yang banyak" itu dilahirkan dari "Yang Satu", yang pada saat bersamaan transenden dalam kaitannya dengan seluruh keragaman (*multiplicity*). Tetapi, oleh karena tujuan metafisika Ibnu Sina secara esensial adalah untuk menampilkan sifat tergantung (*contingent*) semesta maka tujuannya dalam kosmologi dan kosmogoni adalah untuk menggambarkan kesinambungan yang ada antara prinsip dan manisfestasi Tuhan.

Proses penciptaan, atau manifestasi, terkait erat dengan fungsi dan signifikansi malaikat. Sebab, malaikat merupakan alat untuk mewujudkan tindakan penciptaan. Kosmologi, dalam filsafat Ibnu Sina, terkait erat dengan angelologi, dan malaikat memiliki fungsi penyelamatan, baik dalam kosmologi, proses realisasi spiritual, serta pencapaian pengetahuan.[52] Dengan menyandarkan pada skema Platonian tentang pancaran hierarki malaikat yang berurutan, namun ditafsirkan di bawah kerangka kemungkinan dan ketergantungannya, Ibnu Sina mulai menggambarkan proses penurunan semesta dengan menggunakan prinsip bahwa dari yang Satu, atau Kesatuan, hanya

[52] Lihat "Avicennism and Angelology and its relation to cosmology" dalam H. Corbin, *Avicenna and the Visionary Recital...*, hlm. Bab 2. Terutama dalam karya-karya "esoterik" belakangan dari Ibnu Sina inilah arti penting malaikat sebagai penjaga gaib manusia dan sumber iluminasi menjadi sentral.

mungkin melahirkan satu wujud (*ex uno non fit nisi unum*). Ibnu Sina juga menggunakan gagasan bahwa melalui inteleksilah penciptaan itu terjadi.[53]

Proses penciptaan, atau pemberian eksistensi, dan proses inteleksi adalah sama. Sebab, melalui kontemplasi tatanan realitas yang lebih tinggi itulah, realitas yang lebih rendah bisa muncul.[54] Dari Wujud Niscaya Tunggal—yang merupakan sumber segala sesuatu—wujud tunggal tercipta sesuai dengan prinsip sebelumnya, yaitu sebuah wujud yang oleh Ibnu Sina disebut akal pertama (*first intellect/al-'aql al-awwal*) dan dapat disamakan dengan malaikat tertinggi.

Akal pertama kemudian berpikir tentang Wujud Niscaya sebagai yang niscaya, esensinya sendiri sebagai yang niscaya yang tergantung pada Wujud Niscaya, serta esensinya sendiri sebagai wujud mungkin. Jadi, ia memiliki tiga dimensi pengetahuan yang secara berurutan melahirkan akal kedua—jiwa dan tubuh langit pertama. Akal kedua, yang dihasilkan dalam cara kontemplasi yang serupa dengan akal pertama, melahirkan akal ketiga, yaitu jiwa dan tubuh langit pertama. Lalu, proses ini berlangsung hingga melahirkan akal kesepuluh dan langit

[53] Gagasan-gagasan Ibnu Sina tentang kosmogoni dan kosmologi dirangkum dalam sebuah risalah berbahasa Persia. Lihat Ibnu Sina, *Dar Haqiqat wa Kaifiyat-i Silsilah-i Mawjudat wa Tasalsul-i Musabbabat* (Tehran: Tanpa Penerbit, 1952). Sekalipun otentisitasnya agak meragukan, namun karya ini memberikan sinopsis yang bagus tentang konsep-konsep yang digambarkan lebih detail dalam *Asy-Syifa'* dan *An-Najat*. lihat juga L. Gardet, *La Pensee religieuse d'Avicenne...*, hlm. 48.

Hierarki akal dan jiwa, serta persoalan-persoalan umum kosmologi, dibicarakan paling rinci dalam bagian *Metaphysics* dari *Asy-Syifa'*. Lihat Ibnu Sina, *Asy-Syifa'* (Tehran: Tanpa Penerbit, 1303 H), hlm. 618.

[54] Lihat A. M. Goichon, *La Philosophie d'Avicenne...*, hlm. 41.

kesembilan, yaitu bulan.[55] Dari sini, "substansi" semesta tidak lagi memiliki kemurnian untuk melahirkan langit yang lain. Karena itu, dari "kemungkinan kosmik" yang tersisa, dunia turun-temurun dan berubah-muncul.

Dalam dunia alamiah—dunia perubahan yang mengitari kehidupan duniawi manusia—akal kesepuluh membentuk beberapa fungsi dasar. Ia tidak hanya memberikan eksistensi pada dunia ini, tetapi juga terus memberikan semua bentuk yang dalam menggabungkan dengan materi, melahirkan makhluk di wilayah ini. Ketika sebuah makhluk lahir, akal kesepuluh memberikan bentuk untuk memungkinkan eksistensinya. Dan, ketika ia binasa, akal kesepuluh menarik kembali bentuk tersebut pada dirinya. Itulah mengapa Ibnu Sina juga menyebutnya sebagai pemberi bentuk (*wahib al-shuwar*). Misalnya, jika air membeku dan menjadi es, bentuk air ditarik oleh pemberi bentuk dan bentuk es yang baru dipasangkan kepada *materia* sesuatu yang sebelumnya berupa air untuk mengubahnya menjadi es.

Akal kesepuluh juga berfungsi sebagai pemberi cahaya kepada pikiran manusia. Manusia mengabstraksikan bentuk-bentuk yang ia dapatkan bercampur dengan materi di dalam pikirannya, dan dapat mengangkatnya lagi ke tingkatan universal melalui pancaran cahaya (iluminasi) yang diterima

[55] Menurut astronomi Islam tradisional, langit-langit di atas bulan adalah—secara berurut—Mercurius, Venus, Matahari, Mars, Yupiter, Saturnus, Langit Tanda Zodiak, dan *Primum Mobile*. Banyak otoritas, di antaranya L. Gardet, meyakini bahwa pembatasan akal pada jumlah sepuluh adalah murni a *posteriori*. Walaupun demikian, simbolisme nomerik sembilan langit yang sesuai dengan sepuluh akal tidak bisa dikesampingkan, lantaran angka sepuluh—dengan menjadikannya sebagai penutup urutan angka—juga melambangkan penghujung totalitas tatanan obyek akal (*ma'qulat*).

dari akal kesepuluh. Karena itu, segenap alam berada dalam "pikiran malaikat" (*angelic mind*), lalu ia turun ke dunia materi untuk menjadi bentuk material dan dipartikularisasi hanya untuk dimunculkan kembali dalam pikiran manusia melalui iluminasi malaikat menuju tingkatan universal kembali. Dengan demikian, akal kesepuluh tidak hanya alat mencipta, tetapi juga alat iluminasi dan penyampai wahyu, seperti yang akan kita lihat selanjutnya, kepada para nabi dan—dalam makna yang lebih terbatas—kepada para wali dan ahli gnostik.

Oleh karena itu, kosmologi Ibnu Sina, pada dasarnya, terkait dengan angelologi, dan sangat mengikuti kosmologi Platonian yang, walau demikian, ia menafsirkannya dalam kerangka yang lain. Karena Ibnu Sina sepenuhnya mengetahui konsepsi Islam tentang hubungan antara Tuhan dengan semesta, dan selalu berusaha menunjukkan sifat tergantung seluruh tatanan ciptaan di hadapan Sang Pencipta, maka ia tetap setia pada prinsip yang mendasar bagi sudut pandangan Islam.

Dalam *Risalat al-Nairuziyah*,[56] Ibnu Sina melangkah lebih jauh dalam penyesuaian kosmologinya dengan sudut pandang Islam dan kacamata Timur. Karena ia menggambarkan turunan berbagai hubungan dalam rantai wujud dalam terma-terma huruf Arab, kata dan huruf yang membentuknya, bagi kalangan Semit, merupakan simbol-simbol yang paling jelas dan tegas

[56] Merupakan hal yang sangat penting bahwa dalam risalah ini, Ibnu Sina berusaha membicarakan huruf-huruf dipermulaan surat-surat al-Qur'an, dan bahwa judul lengkap risalah tersebut adalah *Fi ma'ani'l-huruf al-hija'iy-allati fi fawatih badh al-suwar al-furqaniyah*, yakni tentang makna huruf-huruf alfabet yang ada di permulaan sebagian surat-surat al-Qur'an.

dari esensi-esensi ilahiah dan arketip-arketip sebagai tempat asal munculnya dunia ini. Akibatnya, bagi orang-orang Yahudi dan juga kaum Muslim, yang spiritualitasnya adalah spiritualitas pengembara kaum Semit, ilmu tentang huruf dan nilai simboliknya memiliki banyak signifikansi, baik sebagai Kabbala untuk Yudaisme atau *jafr* bagi Islam.[57]

Dalam risalah itu, yang menjadi tanda bahwa Ibnu Sina begitu mengikuti madzhab esoterik tertentu dalam Islam, dan juga cabang Syi'ah Isma'iliyah tertentu, ia menggunakan tata alfabet abjad,[58] dengan A = 1 yang melambangkan Sang Pencipta; B = 2 untuk akal universal; C = 3 untuk jiwa universal, dan D = 4 untuk alam. Upaya menciptakan korespondensi antara hipotesis kosmologi filosofis dengan huruf bahasa wahyu ini, yang dalam banyak hal sama dengan karya Jabir bin Hayyan dan Ikhwan ash-Shafa, merupakan signifikansi khusus dalam kasus Ibnu Sina.

---

[57] Dalam kajiannya atas risalah Ibnu Sina, L. Massignon—yang (lebih dari orientalis lainnya) telah menemukan perbedaan antara sikap Yunani dan Semetik terhadap pengaruh bahasa dan psikologis kata yang diucapkan terhadap jiwa seorang Muslim—menunjukkan nilai rangkap tiga alfabet primitif bagi orang-orang Semit, yaitu nilai fonetik, semantik—dan oleh karenanya, terkait erat dengan "ide-ide" dasar pandangan dunia mereka—dan yang terakhir nilai aritmatik, yang memiliki nilai nomerik tegas, sebagaimana adanya. Lihat L. Massignon, "La Philosophie orientale d'Ibn Sina et son alphabet philospique" dalam L. Massignon, dkk., *Mémorial Avicenne Vol IV* (Kairo: Tanpa Penerbit, 1941), hlm. 1–18

Alfabet Yunani sendiri, yang digunakan oleh lingkungan esoterik tertentu di Timur Dekat sebelum kelahiran Islam, sebagaimana ditunjukkan oleh P. Kraus dalam bukunya, berasal dari alfabet Semitik. Dan, nilai nomerik yang dilambangkan oleh setiap hurufnya, juga bersifat Semitik. Lihat P. Kraus, *Jabir ibn Hayyan* (Kairo: Tanpa Penerbit, 1942), hlm. 236.

[58] Terdapat beberapa susunan huruf yang umum digunakan dalam sistem *jafr*, di antaranya susunan abjad, yaitu susunan yang diawali dengan *alif*, *ba'*, *jim*, dan *dal*, merupakan susunan yang paling umum. Tetapi, susunan huruf rumusan Ibnu Sina tidak sepenuhnya mengikuti skema Islam tradisional.

Simbol alfabet tersebut menunjukkan bahwa sang tokoh Peripatetik itu mengupayakan sebuah kebijaksanaan Timur (*oriental wisdom*) yang berbeda dengan filsafat Yunani. Selain itu, ia juga menunjukkan bahwa Ibnu Sina tidak sekadar sebagai pengikut para filsuf sebelumnya. Hal itu juga memperlihatkan banyak sisi kecerdasan Ibnu Sina yang lebih dekat pada filsafat Timur yang berusaha ia jabarkan pada periode akhir kehidupannya.

E. Ilmu-ilmu Alam dan Matematika

Ibnu Sina, sebagai ilmuwan dan fisikawan besar, nyaris sebesar kapasitasnya sebagai filsuf. Kenyataannya, ia lebih sering diakui sebagai tokoh dalam bidang kedokteran sehingga ia begitu dikenang di Barat. Gambarnya sebagai Pangeran Para Dokter menghiasi dinding-dinding banyak katedral di Eropa. Dante menyanjungnya dengan meletakkannya di Limbo di antara dua otoritas kedokteran besar kuno, Hippocrates dan Galen.[59] Di Timur pun, pengaruhnya sebagai seorang ahli kedokteran selalu dominan dan masih ada sampai saat ini.

---

[59] *Euclide geomètra et Tolomeo*
Ipocrate Avicenna e Galïeno
Averrois, che'l gran comento feo

Ibnu Sina tertarik pada hampir semua bidang ilmu-ilmu alam dan matematika, termasuk juga pada filsafat dan metodologi ilmu pengetahuan yang ia diskusikan di awal pernyataannya tentang filsafat alam.[60] Ia menulis banyak risalah individual tentang materi kedokteran dan saintifik. Tetapi, karya terpentingnya dalam bidang ini adalah buku kedokterannya, *Canon*, yang memuat informasi medis dan farmakologis yang kaya, dan *Asy-Syifa'* yang dalam bab-babnya tentang filsafat alam dan matematika, ia berbicara tentang meteorologi, menerologi, geologi, botani, zoologi, psikologi, dan juga aritmatika, geometri, astronomi, dan musik. Beberapa pokok bahasan *Asy-Syifa'* diulang dalam bentuk yang lebih singkat dalam *An-Najat* dan *Danishnamah.*

Dalam kajiannya tentang ilmu-ilmu alam, Ibnu Sina bertumpu pada semua jalan pengetahuan yang terbuka bagi manusia, dari rasionalisasi dan interpretasi atas Kitab Suci hingga observasi dan eksperimentasi. Pada dasarnya, ia berusaha untuk mendapatkan pengetahuan dari semua sumber dalam seluruh pandangannya terhadap realitas-realitas yang membentuk *semesta* atau makrokosmos, manusia atau mikrokosmos, dan Tuhan sebagai Asal metakosmik segala sesuatu, tempat bergantungnya manusia dan semesta, manusia dan semesta yang juga memiliki kesalingcocokan dan interelasi.[61]

---

[60] Ibnu Sina menyebut jenis ilmu ini dengan *fann al-sama' al-thabi'i*, yakni hal pertama yang "didengar" seseorang ketika mempeljari filsafat alam atau prinsip-prinsip filsafat alam.

[61] Persoalan-persoalan ini telah dibahas secara lengkap dalam S. H. Nasr, *Introduction to Islamic...*, hlm. Bab 12–14.

Sejauh melihat pendekatannya pada ilmu-ilmu alam, Ibnu Sina terutama berusaha menemukan metode logis untuk membentuk definisi-definisi yang terkait dengan prosedur eksperimental dan untuk menyesuaikan silogisme Aristotelian sebagai alat memperoleh pengetahuan yang khusus terhadap alam yang universal. Untuk tujuan ini, ia mengubah *middle term* (kata yang menghubungkan premis mayor dan minor untuk menghasilkan kesimpulan) yang dalam silogisme Aristoteles merupakan sebab metafisik ke sebab empirik. Dengan cara demikian, ia menyesuaikannya dengan tujuan-tujuan ilmu induktif.[62]

Hal yang juga menarik, dalam melihat gagasan-gagasan Ibnu Sina yang ia dikembangkan dalam fisika, adalah pembedaan yang dilakukannya antara kualitas-kualitas utama dan kualitas-kualitas tambahan yang, ketika diterapkan secara sistematik terhadap seluruh alam oleh Galileo, melahirkan fisika modern, sebuah madzhab fisika yang hanya melihat aspek kuantitatif dari alam. Ibnu Sina juga mempercayai teori gelombang cahaya yang ia diskusikan dalam kajiannya atas penglihatan dan anatomi mata.

---

[62] Lihat A. M. Goichon, "La Nouveauté de la logique d'ibn Sina" *Millénaire d'Avicenne: Congrés de bagdad* (Kairo: Tanpa Penerbit, 1952), hlm. 41–58. Sekalipun analisis Goichon atas tipe silogisme yang digunakan Ibnu Sina ini merupakan analisis yang mencerahkan, argumen-argumennya bahwa daya tarik ilmu-ilmu eksperimental yang ada pada Ibnu Sina itulah yang membuat filsafat Timurnya, setidaknya, tidak banyak dipahami. Orang tidak bisa mengabaikan sesuatu yang begitu jelas yang memiliki begitu banyak makna bagi generasi ahli hikmah Persia, di mana filsafat Timur memiliki makna metafisik yang mendalam.

Sang tokoh Peripatetik Muslim tersebut menampakkan minat dan ketajaman khusus atas observasi dan eksperimentasi.[63] Hal ini begitu terlihat dalam karya-karya kedokterannya. Dalam diagnosis terhadap suatu penyakit dan pengaruh obat tertentu yang diberikan untuk mengobati pasien, Ibnu Sina sering membandingkan pengalamannya sendiri dengan pasiennya. Lebih jauh, observasinya sering dimasukkan ke bidang psikologi yang, menurutnya, seperti menurut ahli fisika Muslim lainnya, terkait erat dengan kedokteran.

Dalam geologi, meteorologi, astronomi, dan fisika, Ibnu Sina juga menerapkan observasi dan eksperimen sekaligus. Dalam laporannya tentang formasi batu-batu dan struktur meteor, ia menulis observasi-observasinya sendiri. Bahkan, usahanya untuk menganalisis dan melarutkan meteor di Khawarizmi, menghasilkan abu dan asap hijau semata, tanpa temuan logam. Dalam bidang meteorologi, ia berkali-kali menggambarkan sebuah pelangi di taman pemandian atau di kebun yang disiram dan membandingkan fenomena ini dengan pelangi-pelangi besar di langit.[64]

---

[63] Lihat A. Sayili, *Le Livre du millénaire d'Avicene Vol. II* (Tehran: Tanpa Penerbit, 1953), hlm. 403–412.

[64] Lihat M. Horten & E. Wiedemann, "Avicenne's Lehre von Regenbogen nach seinem werk al-Shifa'" dalam *Meterologische Zeitschrift* (Tanpa Kota: Tanpa Penerbit, 1913), hlm. 533–544.

Dalam astronomi, pada saat sisa waktunya selama beberapa tahun di Isfahan, Ibnu Sina mulai merancang sebuah alat baru untuk observasi dan mengkritik beberapa pandangan Ptolemaeus.[65] Dan, dalam fisika, ia melakukan observasi-observasi tentang proyektil gerak benda-benda berat dan ringan, serta melakukan kritik-kritik fundamental tertentu atas teori gerak benda Aristotelian.

Karya-karya Ibnu Sina dalam bidang kedokteran menjadi puncak yang sangat penting. Sebab, ia berhasil mensintesiskan madzhab kedokteran Yunani, India, dan Iran, serta menyegarkan materi yang berasal dari pengalaman dan praktik para ahli kedokteran Muslim yang lain. Di antara para pendahulunya yang terpenting adalah Abu al-Hasan bin 'Ali ath-Thabari, penulis *Firdaus al-Hikmah* (Surga Kebijaksanaan); Muhammad Zakariya ar-Razi, penulis *Kitab al-Hawi* (Buku tentang Benua) dan *Kitab al-Mansuri* (Kitab Mansur), serta 'Ali bin 'Abbas al-Ahwazi yang dalam bahasa Latin dikenal Haly Abbas, penulis *Kamil al-Shina'ah* atau *Kitab al-Maliki* (Kitab Raja).

Canon-nya Ibnu Sina sendiri, pada tingkat yang begitu jauh, didasarkan pada karya-karya tersebut. Dan, disebabkan oleh susunan dan kesempurnaannya, ia menggantikan karya-karya sebelumnya sebagai teks dasar yang digunakan oleh para murid kedokteran dan ahli fisika, sebagaimana diurai dan dijelaskan oleh para penafsir berikutnya. Penafsirnya terpenting adalah karya-karya Quthbuddin asy-Syirazi.[66]

[65] Lihat E. Wiedemann, "Über ein von Ibn Sina (Avicenna) hergestelltes Beobachtungsintrument" dalam *Zeitschrift für Instrumentkunde* (Tanpa Kota: Tanpa Penerbit, 1925), hlm. 269–375.

[66] Tentang sejarah kedokteran Islam hingga Ibnu Sina, lihat M. Meyerhof, "Science and Medicine" dalam *Legacy of Islam* (Oxford: Tanpa Penerbit, 1931),

Canon, karya kedokteran terbesar Ibnu Sina, mungkin merupakan sumber paling bermanfaat bagi kajian sisi-sisi observasional dan eksperimental dan kontribusi terbesar penulisnya pada ilmu-ilmu alam. Karya ini dibagi menjadi lima buku. Masing-masing buku dibagi menjadi bagian-bagian dan bab-bab. Lima bagian utamanya berbicara tentang prinsip-prinsip umum kedokteran, seperti deskripsi tentang tubuh manusia, keadaan, temperamen, dan daya-daya tubuh; penyakit, kesehatan, kematian, dan seterusnya; *materia medica*; penyakit-penyakit khusus; penyakit-penyakit yang lebih mempengaruhi keseluruhan tubuh manusia daripada organ atau lokasi tunggal; dan yang terakhir, farmakologi. Bagian terakhir ini memiliki nilai khusus dari sudut pandang eksperimental.[67]

Canon merupakan sebuah sintesis tradisi-tradisi Hippocrates, Galen, dan Dioscorides. Tetapi, juga mengandung banyak hal yang tidak terdapat dalam sumber-sumber Yunani, khususnya penggunaan ramuan rempah-rempah untuk mengobati berbagai penyakit ringan. Terdapat banyak hal baru di dalam *Canon* yang merupakan hasil pengalaman dan penalaran kedokteran Ibnu Sina sendiri, seperti penggunaan ramuan rempah-rempah, penemuan kandungan antiseptik alkohol, penemuan tumor otak serta bisul.[68] Dalam bidang psikologi dan anatomi mata,

hlm. 311–355. Lihat juga E. G. Browne, *Arabian Medicine Eastern Caliphate* (London: Tanpa Penerbit, 1951).

[67] Lihat E. Kremers & G. Udang, *History of Pharmacy* (Philadelphia: Tanpa Penerbit, 1940), hlm. 19.

[68] Buku I (Bab 3, 4, dan 5) dan Buku IV dari buku *Canon*, menampilkan Ibnu Sina sebagai ahli bedah yang tangkas, disertai observasi-observasi atas banyak tipe operasi bedah, termasuk operasi kanker. Lihat K. I. Gurkan, "Les Conceptions chrugicales d'Avicenne" dalam *Millénaire d'avicenne...*, hlm. 17–22.

serta dalam teori penglihatannya yang dijelaskan dalam uraian psikologinya, *De Anima*, menurut Ibnu Sina, cahaya datang dari suatu objek pada mata. Sementara, pada saat yang sama, "tindakan psikologis" terus keluar dari mata ke objek tersebut.[69]

Teori-teori dari Ibnu Sina yang memiliki pengaruh besar terhadap para tokoh terkenal Barat, semisal Roger Bacon dan Rovert Grosseteste.[70] Bersamaan dengan itu, *Canon*, yang isinya banyak tidak dikaji secara teliti, memiliki pengaruh besar, baik di Timur maupun di Barat, bersama-sama dengan tulisan-tulisannya yang lain. Karya tersebut masih menjadi karya peninggalan yang mengesankan dari keahlian Ibnu Sina dalam bidang kedokteran dan menjadi alasan mengapa selama seribu tahun ia dikenal sebagai Pangeran Para Dokter.

Buku *Asy-Syifa'* menyajikan aspek-aspek lain dari kejeniusan Ibnu Sina, tidak hanya sebagai seorang filsuf, tetapi juga sebagai ahli sejarah alam, ahli fisika, dan matematika. Dalam bidang sejarah alam, ia mendiskusikan secara detail segala yang dikenal pada masanya dalam bidang ilmu tentang tiga dunia: binatang, tumbuhan, dan mineral. Bagian *Asy-Syifa'* yang berbicara tentang mineral merupakan bagian yang mengundang minat khusus. Sehingga, karya itu diterjemahkan ke dalam bahasa Latin oleh Alfred Sareshel sekitar tahun

[69] E. Wiedermann, "Zur Geschichte der Lehre von Sehen" *Annalen der Physicund Chemie*, 1890, hlm. 470.

[70] Tentang pengaruh Ibnu Sina atas tradisi keilmuan Barat, lihat A. C. Crombie, "Avicenna's Influence on the Medieval Scientific Tradisiton" dalam G. M. Wickens [Ed.], *Abicenna...*, hlm. 84–107.

1200 M dengan judul *De Mineralibusi*. Karya ini memberikan pengaruh luas pada Abad Pertengahan dan Renaisans.[71]

Di dalam *Asy-Syifa'*, Ibnu Sina berbicara tentang meneralogi, kimia, dan juga geologi. Secara kategoris, ia menolak kemungkinan mengubah sebuah logam menjadi benda lain dan, pada saat yang sama, menerima teori-teori kosmologi yang mendasari kimia. Ia juga mengelompokkan mineral menjadi batu, substansi-substansi yang bisa melebur, sulfur, dan garam. Ia mendiskusikan subdivisi dari masing-masing jenis tersebut, berikut karakteristiknya.

Dalam bidang geologi, Ibnu Sina mendeskripsikan formasi batu-batu endapan, pengerasan bebatuan, formasi pegunungan melalui erosi lapisan lunak bebatuan, perubahan benua menjadi laut dan sebaliknya, serta asal fosil sebagai sisa-sisa binatang laut dari masa lampau. Dalam banyak hal, ia membandingkan observasi yang dilakukannya melalui sejumlah perjalanannya melintasi Persia dengan temuan-temuan terbaru yang sangat penting dalam sejarah ilmu-ilmu bumi.

Kontribusi mendasar Ibnu Sina adalah kritiknya terhadap teori gerak proyektil Aristotelian yang merupakan kelemahan fisika Peripatetik. Ia mengambil teori John Philoponos untuk melawan Aristoteles, dan menyatakan bahwa benda, dalam gerak proyektil, memiliki suatu kekuatan dalam dirinya—yang diberikan kepadanya oleh sebab yang pertama kali menggerakkannya—untuk mendorong sesuatu yang menghalangi-

[71] Lihat E. J. Holmyard, *Avicennae de congelatione et conglutinatione lepidum* (Paris: Tanpa Penerbit, 1927).

nya dari bergerak dalam arah partikular, yakni daya tolak perantara (*resistance of the medium*).[72] Selanjutnya, menurut pandangan Ibnu Sina, juga bertentangan dengan pendapat John Philoponos, daya ini, yang ia sebut *mail qasri*, tidak tertata dalam kehampaan, tetapi dapat berlanjut jika terdapat kehampaan di mana tubuh dapat bergerak.

Ibnu Sina juga berusaha memberikan relasi kuantitatif pada bentuk gerak proyektil dan menyatakan bahwa benda yang digerakkan oleh kekuatan yang diberikan, akan memiliki kecepatan atau bobot yang sesuai dengan "kecenderungan alamiahnya", dan bahwa jarak yang ditempuh oleh gerak benda tersebut, dengan kecepatan konstan, secara langsung, sesuai dengan beratnya. Teori ini, yang dipertajam oleh tokoh sezamannya, Abu al-Barakat al-Baghdadi, yang begitu kuat mempengaruhi filsuf Muslim berikutnya, seperti Fakhruddin ar-Razi dan Nashiruddin ath-Thusi.

Di Barat, teori daya dorong Ibnu Sina diadopsi oleh seorang Andalusia, Al-Bitruji, sebelum ia memasuki dunia Latin dan memiliki hubungan langsung dengan tulisan-tulisan Peter Olivi. Istilah Arab dari Ibnu Sina, *mail qasri*, diterjemahkan menjadi *inclinatio violenta*. Terjemahan ini kemudian diganti menjadi *impetus impressus* oleh John Buri dan didefinisikan bahwa massa dan kecepatan sama dengan momentumnya—sebagaimana definisi dalam fisika modern.

[72] Lihat S. Pines, "Les Précurseurs musulmans de la théorie de l'impétus" *Archeion*, 1983, hlm. 298–306. Lihat juga S. Pines, *Nouvelles études sur Awhad al-Zaman Abu'l-Barakat al-Baghdadi* (Paris: Tanpa Penerbit, 1955).

Impeto, dalam karya Galileo, yang merupakan sebutannya untuk momentum, tak lain dari konsep yang dimunculkan oleh John Philoponos dan Ibnu Sina, tetapi tidak lagi memiliki konotasi yang sama sebagaimana dalam tulisan-tulisan Abad Pertengahan. Padahal, bagi pada ilmuwan Abad Pertengahan, *impetus* (daya dorong) merupakan sebab efisien pada gerak. Tetapi, bagi Galileo, ia menjadi sarana untuk menggambarkan gerak secara matematis yang memungkinkan—melalui interpretasi baru ini—penciptaan tipe fisika baru. Sementara, pada saat yang sama, konsep ini digunakan oleh sejumlah konsep dasar dalam filsafat alam Abad Pertengahan.[73]

Tentang matematika, Ibnu Sina tidak memberikan sumbangan pada banyak cabangnya sebanyak Nashiruddin ath-Thusi, yang dalam hal-hal lain, mungkin paling berjasa dari seluruh filsuf-ilmuwan Muslim. Walaupun demikian, setidaknya dalam satu cabang matematika tradisional, atau *Quadrivium*, Ibnu Sina memberikan sumbangan yang begitu berharga. Hal itu terdapat dalam musik, sebuah materi di mana ia benar-benar

[73] P. Duhem adalah orang yang pertama kali memperkenalkan Abad Pertengahan, ide-ide baru dalam fisika abad ke-17, dan mengkajinya dalam sejumlah karyanya, seperti *Etudes sur Léonard de Vinci* Vol. 1–3 (Paris: Tanpa Penerbit, 1906–1913); *Le Systéme du monde Vol. 1–10* (Paris: Tanpa Penerbit, 1903–1959); dan *Les Origines de la statique* (Paris: Tanpa Penerbit, 1939). Penelitiannya diikuti oleh sejumlah kajian lain dalam bidang ini, seperti kajian A. Koyré, *Etudes galiléenes* (Paris: Tanpa Penerbit, 1939); A. Maier, *an der grenze von Scholastik und Naturwissencaft Vol. I* (Essen: Tanpa Penerbit, 1943); A. Maier, *an der grenze von Scholastik und Naturwissencaft Vol. II* (Rome: Tanpa Penerbit, 1952); M. Claggett, *The Science of Mechanics in the Middle Ages* (Madison: Tanpa Penerbit, 1959); juga E. A. Moody, "Galileo and Avempace" *Journal of the History of Ideas*, April 1951, hlm. 163–193; dan E. A. Moody, "Galileo and Avempace" *Journal of the History of Ideas*, Juni 1951, hlm. 375–422 yang mengklarifikasi dan, dalam kebanyakan kasus, mempertahankan teori-teori dan berbagai pernyataan P. Duhem.

terkenal dalam teori ataupun praktik.[74] Ia menulis banyak karangan tentang musik. Di antaranya, terdapat tiga karya yang masih ada dalam *Asy-Syifa'*, *An-Najat*, dan *Danishnamah.* Dua yang pertama berbahasa Arab, sedangkan yang terakhir berbahasa Persia.

Ibnu Sina adalah orang pertama yang memberikan nama berbahasa Persia bagi bentuk-bentuk musik. Dalam karya-karyanya, ia menggambarkan bentuk-bentuk paling awal dari harmoni dan "ukuran musik" yang mengandung sistem notasi yang mengekspresikan durasi relatif dan ketukan not.[75] Dengan setia, ia mengikuti Al-Farabi dalam teori-teori musiknya. Keduanya mendasarkan tulisan-tulisannya pada musik yang dipraktikkan dan tidak sekadar sebagai penerus teori musik Yunani.

Kenyataan, baik Al-Farabi maupun Ibnu Sina, menggunakan skala Pythagorian. Namun, hal ini tidak berarti bahwa mereka sekadar mengikuti teori-teori yang dibuat oleh otoritas-otoritas Yunani. Sebab, skala pentatonik (yang terdiri dari lima nada musik) sudah digunakan di Tiongkok jauh sebelum

[74] Tentang teori dan pandangan-pandangan Ibnu Sina mengenai musik dan pengaruhnya dalam bidang ini, lihat H. G. Farmer, *History of Arabian Music* (London: Tanpa Penerbit, 1929); H. G. Farmer, "Clues for the Arabic Influence on European Musical Theory" *Journal of the Royal Asiatic Society of London*, Januari 1929, hlm. 61–80; H. G. Farmer, *Historical Facts for the Arabian Musical Influence* (London: Tanpa Penerbit, 1926); juga Baron R. d'Erlanger, *La Musique arabe Vol. II* (Paris: Tanpa Penerbit, 1935); M. Hafny, *Ibn Sina's Musiklehre* (Berlin: Tanpa Penerbit, 1931); dan M. Barkishli, "Musiqi-i Ibn Sina" *Livre du millénaire d'Avicenne Vol. II...*, hlm. 466–477.

[75] Lihat "Musica Mensurata" dalam George Grove [Ed.], *Grove's Dictionary of Music and Musicians* (London: Tanpa Penerbit, 1900).

kontak historis yang bisa dilakukan oleh kaum Muslimin dengan peradaban Helenik, dan juga terdapat di Asia Barat yang terlepas dari pengaruh Yunani. Ibnu Sina mempelajari dan menguraikan teori musik yang ada di Persia, musik yang secara luas dipelihara sebagai tradisi musik klasik hingga saat ini di negeri tersebut.[76] Dalam penampilan musik Persia saat ini, orang bisa mendengar bunyi-bunyi aktual yang menjadi dasar dari teori musik Ibnu Sina.

F. Psikologi

Psikologi Ibnu Sina pada dasarnya adalah Peripatetik. Sebab, ia berusaha menggambarkan daya-daya (*faculties*) jiwa dalam istilah-istilah yang mirip dengan yang digunakan oleh Aristoteles dan para komentator Alexandrian, khususnya Alexander Aphrodisias dan Temistius. Psikologi, dalam filsafat Peripatetik, dilebur dengan kekuatan yang bergerak dan hidup dalam anggota tiga dunia tersebut dan berada di bawah payung filsafat alam. Sebagaimana ia merupakan turunan dari Wujud Niscaya, melalui akal-akal dan jiwa-jiwa pada empat elemennya, maka di sana juga terdapat kenaikan bertahap (*gradual ascent*), kenaikan atau pendakian sebagai bagian dari

[76] Topik ini dibicarakan dalam pengantar Alain Daniélou—otoritas paling terkemuka saat ini tentang musik Timur—atas dokumen-dokumen musik Persia yang baru-baru ini dikeluarkan oleh UNESCO di bawah pengarahannya. Maka, lebih keliru menyebut musik Persia-Arab daripada filsafat Islam-Arab. Sebab, musik Arab dan Persia tidak hanya berbeda dari musik Yunani, tetapi musik Arab dan Persia memang berbeda dalam banyak hal yang mendasar, sekalipun telah saling mempengaruhi selama berabad-abad.

rantai *wujud*, yang muncul sebagai hasil campuran dari empat elemen dalam proporsi-proporsi yang lebih sempurna.[77]

Karena elemen-elemen itu berbaur dengan kombinasi-kombinasi yang murni, jiwa tetumbuhan, binatang, dan akhirnya jiwa manusia ditambahkan kepadanya *ad extra* dan melalui jaringan tersebut oleh jiwa dunia. Hakikatnya, masing-masing dari jiwa ini bisa dianggap sebagai sebuah daya dari jiwa dunia yang masuk ke tangga drama kosmik pada momen khusus ketika kondisi-kondisinya dipersiapkan untuk itu. Artinya, ketika elemen-elemen telah berbaur dengan cara tersebut untuk "menarik" daya pada dirinya.

Karena tiga dunia itu tergabung bersama seperti undakan tangga, tanpa sama sekali ada mata rantai yang hilang di antara rantai-rantai itu, maka dunia tetumbuhan bertempat di atas mineral, dan dunia binatang di atas dunia tetumbuhan. Lebih jauh, bagian tertinggi dari dunia mineral sangat mirip dengan bagian terendah dari dunia tetumbuhan. Demikian juga, bagian tertinggi tetumbuhan menjadi bagian terendah dari dunia binatang. Akibatnya, bagian dari masing-masing dunia itu memiliki semua daya dan kekuatan dari bagian-bagian yang berada di bawahnya dalam rantai wujud.

---

[77] Tentang psikologi Ibnu Sina, lihat J. Bakoš, *La Psychologie d'Ibn Sina (Avecenna) d'après son oeuvre aš-Sifa* (Prague: Tanpa Penerbit, 1956); Ibnu Sina, *Abicenna's Psychology* (Oxford: Tanpa Penerbit, 1959); A. A. Ssiassi, *La Psychologie d'Abicenne et ses analogies dans la psychologie moderne* (Tehran: Tanpa Penerbit, 1954); dan M. 'Amid, *Essai sur la psychologie d'Avicenne* (Geneva: Tanpa Penerbit, 1940).

Tetumbuhan memiliki "kebajikan-kebajikan" (*virtues*) mineral, di samping daya-daya dari jiwa tetumbuhan, yang terdiri atas daya makan (*ghadiyah*), tumbuh (*munmiyah*), dan berkembang biak (*mulidah*). Pada gilirannya, binatang memiliki kekuatan-kekuatan mineral dan tetumbuhan, di samping daya dari jiwa binatang. Ia terdiri dari daya gerak. Di satu sisi, ia sendiri terdiri dari kekuatan nafsu yang mengarah pada berahi, kemarahan, dan kekuatan menggerakkan tubuh. Di sisi lain, ia memiliki kekuatan pemahaman yang terdiri dari lima indra batin (internal) dan lahir (eksternal).[78]

Indra batin adalah indra bersama (*sensus communis/al-hiss al-musytarak*), kekuatan representasi (untuk menyimpan segala yang diterima indra bersama [*quwwat al-khayal*]), kekuatan imajinasi (yang menyusun segala yang disimpan kekuatan representasi [*al-quwwat al-mutakhayyilah*]), kekuatan estimasi (yang dapat menangkap hal abstrak yang terlepas dari materi [*al-quwwah al-wahmiyah*]), dan kekuatan rekoleksi (yang menyimpan hal-hal abstrak yang diterima estimasi [*al-quwwah al-hafidzah*]). Daya-daya ini, menurut Ibnu Sina, dengan mengikuti tradisi Galen, terletak di berbagai bagian otak. Adapun lima indra lahir terdiri dari sentuhan, penciuman, perasa, pendengaran, dan penglihatan yang tampak dalam keadaan tak sempurna pada binatang yang lebih rendah, dan dikembangkan secara penuh hanya dalam binatang yang lebih tinggi dan manusia.

[78] Beragam daya jiwa didiskusikan dalam E. Gilson, "Les Sources gréco-arabes de l'augustinisme avicennant" *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age*, 1929, hlm. 5–149.

Pada diri manusia, daya baru dari jiwa universal yang disebut Ibnu Sina sebagai jiwa rasional atau jiwa manusiawi (*an-nafs al-nathiqah*) berperan. Ia memiliki dua daya, yakni daya praktis (*'amilah*) dan daya teoretis (*'alimah/nadzariyah*). Daya pada manusia tersebut masih ditambah dengan jiwa tetumbuhan (*an-nafs al-nabatiyah*) dan jiwa binatang (*an-nafs al-hayawaniyah*). Daya praktis merupakan sumber semua gerak tubuh, dan dengannya, manusia mengarahkan kehidupan praktisnya. Walaupun demikian, daya teoretislah yang membedakan ciri manusia.

Ibnu Sina, dengan mengikuti Al-Kindi dan Al-Farabi, membagi daya teoretis, atau intelek, menjadi empat level atau empat tingkat. Level terendah adalah akal material (*intelectus materialis* [*al-'aql al-huyulani*]), yaitu potensialitas atau sifat bawaan untuk memperoleh pengetahuan. Ia dimiliki oleh semua manusia. Lalu, karena manusia mempelajari prinsip-prinsip dasar pengetahuan dan berpikir benar, ia mencapai tingkat akal terlatih (*intellectus inhabitu* [*al-'aql bi al-malakah*]). Dan, jika ia terus melangkah lebih jauh dan mampu mencapai pengetahuan dengan dirinya sendiri dan membangkitkan aktivitas intelektualnya sendiri, maka ia mencapai level akal aktual (*intellectus in actu* [*al-'aql bi al-fi'l*]). Akhirnya, ada tingkat tertinggi yang terbuka bagi manusia—kecuali para nabi yang memang memiliki tingkat khusus karena kesempurnaan total jati dirinya—yaitu akal perolehan (*intellectus adeptus* atau *acquisitus* [*al-'aql al-mustafad*]), yang di dalamnya semesta wujud disadari dalam diri manusia dan manusia menjadi tiruan dari dunia yang dapat dipahami. Di atas level-level akal

ini, terdapat akal universal atau akal aktif. Melalui level ini, seluruh pengetahuan diterima dengan cara iluminasi, dan akal manusia, pada tingkat tertingginya, akan bersatu dengannya.

Sekalipun mengikuti kaum Peripatetik dalam klasifikasi daya pada jiwa, Ibnu Sina berbeda dengan mereka dalam penegasannya atas keabadian jiwa seseorang, substansi immaterial, dan kondisinya yang tidak bisa rusak, serta kenyataannya bahwa ia berada di tingkat rendah ketika berada dalam kekangan indra. Dalam "filsafat esoteriknya, seperti juga dalam berbagai puisinya yang indah, ia menulis terus dan terus tentang kediaman jiwa yang samawi dan asli, serta keharusan untuk mengingat kembali tempat tinggal samawinya. Dalam karya-karya ini, ia tidak lagi sebagai seorang filsuf Peripatetik yang secara teoretis tertarik pada daya-daya jiwa.

Ibnu Sina menjadi dokter spiritual, seperti kaum Platonis dan kaum Iluminasionis berikutnya, yang berusaha mengobati penyakit kelupaan dan kealpaan yang menyerang jiwa dan berusaha menyelamatkannya dari tingkat duniawi yang tidak memadai. Tak ada perhatian Ibnu Sina dan aspek psikologinya ini yang diilustrasikan dengan lebih baik dari yang terdapat dalam *Qasidah al-'Ainiyah* (*Ode On the Soul*) yang terkenal, yang diakhiri dengan bait-bait berikut:[79]

---

[79] Kami menggunakan terjemahan E. G. Browne, *Literary History of Persia Vol. II* (Cambridge: Tanpa Penerbit, 1915), hlm. 111. Juga, terdapat terjemahan puisi yang bagus oleh A. J. Arberry dalam G. M. Wickens [Ed.], *Abicenna...*, hlm. 28.

Lalu mengapa dari puncaknya ia diturunkan
ke jurang kehinaan dan kerendahan yang curam?
Apakah Tuhan yang mencampakkannya demi suatu hikmah,
yang disembunyikan dari mata pengamat yang tajam?
Maka, penurunannya itu merupakan keharusan
agar bisa mendengar apa yang tak didengar
Maka, tiba-tiba ia yang menarik, sehingga bintangnya
meluncur dari tempat terbitnya yang jauh
seperti kilat yang menerangi kegelapan
lalu hilang, tak bergemerlap

G. Agama dan Wahyu

Ibnu Sina adalah seorang Muslim yang shalih dan memiliki karakter keagamaan yang mendalam. Hal ini ditunjukkan tidak hanya dalam puisi dan tafsirnya atas al-Qur'an, tetapi juga dalam karya-karya filosofisnya. Ia selalu mencoba menyesuaikan dengan sudut pandang Islam. Dan, kenyataannya, ia mendapat ilham dari ajaran dan semangat Islam dalam banyak aspek doktrin-doktrinnya.[80] Ia begitu peka atas tuduhan

[80] Tentang gagasan-gagasan keagamaan Ibnu Sina, lihat kajian yang sangat baik oleh L. Gardet, *La Pensée religieuse d'Avicenne (Ibn Sina)* (Paris: Tanpa Penerbit, 1951).

Terdapat banyak riwayat dalam dunia Islam tentang sikap keagamaan Ibnu Sina. Misalnya, dikatakan bahwa suatu hari, salah seorang muridnya bertanya, mengapa ia tidak mengaku sebagai seorang nabi dan merintis agama baru, mengingat ia adalah orang yang paling pandai pada masa itu? Ibnu Sina tersenyum dan tak berkata apa-apa. Keesokan paginya, ketika berkumandang adzan Subuh, murid itu bangun dan pergi ke taman untuk mengambil wudhu sebelum melaksanakan shalat Subuh. Airnya sangat dingin, sehingga Ibnu Sina melarangnya keluar untuk berwudhu. Sebab, akibatnya, ia nantinya bisa terkena dingin dan sakit. Tetapi, sang murid tidak mengindahkan nasihat gurunya. Ia justru keluar dan berwudhu, lalu melaksanakan shalat. Ketika selesai slahat, Ibnu Sina

ketidakberagamaan yang dilancarkan oleh sejumlah teolog eksoterik terkemuka dan para sarjana hukum. Ibnu Sina juga menulis *quatrain* (syair empat bait) dalam pembelaannya yang mengandung penegasan tentang keyakinannya pada Islam:[81]

> Tidak terlalu mudah dan sepele untuk menyebut ahli bid'ah kepadaku
> Tak ada keimanan terhadap agama yang lebih kuat dari keimananku
> Aku adalah pribadi istimewa di dunia
> Dan jika aku seorang ahli bid'ah
> maka tak ada seorang Muslim pun di seluruh dunia

Ibnu Sina pergi ke masjid untuk sembahyang setiap kali ia menghadapi kesulitan dalam persoalan ilmiah dan filosofis. Kenyataannya, ia menulis sejumlah risalah tentang kemanjuran shalat, yang merupakan ibadah harian, ziarah ke makam para wali, dan sebagainya.[82] Ibnu Sina melihat perilaku keagamaan ini bermanfaat. Sebab, dalam pandangan dunianya, terdapat "simpati" di antara seluruh tatanan realitas, terutama di antara

---

memanggilnya dan berkata, "Itulah mengapa aku tidak mengaku seorang nabi. Di sini aku, guru dan tuanmu, masih hidup dan merupakan ahli kedokteran terbesar saat ini, melarangmu untuk tidak membasahi tubuhmu dengan air dingin. Ternyata, kamu tidak mengindahkannya, malah justru mengikuti perintah seseorang yang hidup di Arab empat abad lalu, yang tidak pandai baca-tulis, dan tidak pernah kamu temui. Itulah perbedaan antara seorang nabi dengan seoerang cendikiawan dan filsuf." Lihat juga S. H. Nasr, *Introduction to Islamic...*, hlm. Bab 11.

[81] S. H. Barani, "Ibn Sina and Alberuni" dalam S. S. Gawsharin, *Abicenna Commemoration...*, hlm. 8.

[82] Lihat, misalnya, A. F von Mehren, *Traités mystiques d'Avicenne Vol. III* (Leiden: Tanpa Penerbit, 1899).

jiwa manusia dan Tuhan, serta jiwa samawi, simpati yang diperkokoh dengan perilaku ibadah yang ditetapkan dalam berbagai agama.

Simpati yang meliputi semesta dan yang memberikan nilai penting pada ibadah merupakan hasil dari cinta yang mengalir melalui nadi-nadi kosmos, dan merupakan kekuatan serta sebab yang memberikan dorongan untuk eksistensi tata ciptaan. Cinta ini berasal dari Tuhan yang merupakan objek cinta tertinggi dan juga subjek puncaknya. Hal itu sebagaimana ditulis Ibnu Sina dalam *Risalah fi al-'Isyq*-nya (Risalah tentang Cinta):[83]

> Wujud yang terlalu agung untuk berada di bawah pengaturan mesti merupakan objek cinta tertinggi. Sebab, ia mesti merupakan puncak dalam kebaikan. Dan, subjek cinta tertinggi identik dengan objek cinta yang tertinggi, yaitu Esensi-Nya (Tuhan) yang Maha Luhur dan Maha Mulia. Sebab, yang baik mencintai yang baik melalui pencapaian dan penyerapan. Kebaikan terkait dengannya. Dan, karena Kebaikan Pertama menyerapkan diri ke dalam aktualitas abadi, maka Cinta-Nya terhadap Diri-Nya merupakan cinta yang paling sempurna dan paling lengkap. Dan, karena tidak ada perbedaan di antara kualitas-kualitas ilahiah dari Esensi-Nya maka cinta merupakan esensi dan merupakan wujud yang murni dan sederhana, yaitu dalam hal Kebaikan Murni. Dalam semua wujud, karena itu, cinta merupakan sebab bagi wujudnya, atau wujud dan cinta identik di dalamnya. Maka, jelas bahwa tidak ada wujud yang

---

[83] Ibnu Sina, *Risalah fi'l-'Ishq (Medieval Studies)* (Toronto: Tanpa Penerbit, 1945), hlm. 214.

sama sekali tidak memiliki cinta. Inilah yang kami maksudkan untuk memperlihatkannya.

Salah satu perhatian khusus dalam filsafat keagamaan Ibnu Sina adalah teorinya tentang kenabian. Ia berusaha memformulasikan teori filosofis dalam penyelarasan dengan ajaran al-Qur'an dan, pada saat yang sama, tetap konsisten dengan pandangan dunianya yang general.[84] Di situ, ia menghubungkan kesadaran kenabian dan wahyu yang diterima oleh nabi dengan pembagian akal menjadi empat, berikut iluminasinya, oleh akal aktif yang diidentifikasi sebagai Jibril, malaikat pembawa wahyu.

Kesadaran kenabian merupakan kesempurnaan tingkatan manusia yang memiliki seluruh daya manusia dalam kesempurnaannya. Nabi memenuhi, secara lebih spesifik, tiga kondisi kecerahan dan kejernihan dari kecerdasan, kesempurnaan imajinasi, dan kekuatan membuat materi lahiriah, mengabdi dan tunduk padanya, sebagaimana tubuh manusia tunduk pada perintahnya. Jika semua dari kondisi ini terpenuhi maka seorang nabi mencapai tingkatan kesadaran kenabian (*prophetic consciousness*), sebuah akal suci yang bisa menerima semua pengetahuan secara langsung, cepat, dan tanpa didahului perintah manusiawi. Dari akal aktif, nabi bisa mengetahui

[84] Tentang kenabian dalam Islam, terutama dalam tulisan-tulisan Al-Farabi dan Ibnu Sina, lihat F. Rahman, *Prophecyin Islam: Philosophy and Orthodoxy* (London: Tanpa Penerbit, 1958), hlm. 30. Di dalamnya, persoalan penting ini dianalisis dengan cara yang cerdas, sekalipun interpretasi penulisnya mungkin terlalu rasionalistik dan terlalu menyanjung warisan Yunani atas konsep "Abrahamik" yang khusus ini. Lihat juga L. Gardet, *La Pansée religieuse...*, bab IV.

dengan sekaligus segala sesuatu yang lampau, sekarang, dan yang akan datang.

Lebih dari itu, tidak hanya akal nabi yang dipancarkan oleh akal kesepuluh, tetapi kekuatan imajinatifnya juga menerima iluminasi. Sehingga, apa-apa yang ia terima secara abstrak dan universal dalam akal, tampak sebagai sesuatu yang konkret dan partikular, dapat diindra dan verbal, terlukis dalam imajinasi. Demikian juga misinya memiliki dua aspek, yaitu teoretis dan praktis. Teoretis karena nabi mengarahkan jiwa manusia menuju kebahagiaan abadi dengan mengajarinya ajaran dasar keimanan terhadap eksistensi Tuhan, realitas wahyu dan kenabian, serta kehidupan sesudah mati. Praktis karena nabi mengajarkan aspek-aspek praktis dari agama sebagai tindakan ritual untuk dilaksanakan oleh orang-orang yang beriman.

Oleh karena itu, nabi berbeda dengan ahli hikmah dan wali (orang suci). *Pertama*, karena penerimaan nabi terhadap pengetahuan dari akal ilahiah adalah sempurna dan lengkap, sedang mereka (ahli hikmah dan para wali) hanya bisa menerima secara parsial. *Kedua*, karena nabi membawa hukum untuk dunia dan mengarahkan kehidupan praktis manusia serta masyarakat, sedangkan para ahli hikmah dan wali berusaha mendapat sesuatu di balik pengetahuan dan kesempurnaan batin, serta tidak berfungsi membawakan hukum. Karena itu, mereka lebih rendah dari para nabi, sekalipun mereka sendiri merupakan yang termulia dan terluhur dari kebanyakan manusia yang tidak diberkati sifat yang sangat jarang, sifat yang dimiliki oleh nabi.

H. Filsafat Esoterik

Sebelum menyimpulkan kajian singkat tentang Ibnu Sina, masih ada aspek lain dari kejeniusannya yang memiliki banyak sisi dan perlu dilihat. Menjelang akhir hayatnya, guru Peripatetik Muslim ini menulis sebuah risalah berjudul *Mantiq al-Masyriqiyin* (Logika Orang-orang Timur) yang merupakan bagian pembuka dari karyanya yang lebih umum.[85] Dalam karya itu, ia menulis bahwa karya-karya filsafat Peripatetiknya yang terkenal, seperti *Asy-Syifa'* dan *An-Najat*, merupakan karya-karya eksoterik yang ditujukan kepada masyarakat umum, kemudian dimaksudkan untuk menjelaskan filsafat Timur yang ia khususkan kepada masyarakat elite dan yang, hakikatnya, ia sebut "ilmu pengetahuan masyarakat elite". Sayangnya, sisa (bagian berikutnya) dari karya tersebut hilang. Sehingga, tidak ada indikasi langsung mengenai hal yang dipikirkan oleh Ibnu Sina setelah memulai pengantarnya ini.

Tetapi, jika melihat sekilas pada korpus Ibnu Sina, kita temukan bahwa terdapat karya-karya tertentu yang pada dasarnya berbeda dengan tulisan-tulisan Peripatetiknya dan yang memberikan setiap indikasi atas kelanjutan risalah

---

[85] Signifikansi yang mungkin ada pada karya ini dan pada kata sifat "*Oriental*" (Timur), yang dalam naskah Arab bisa dibaca "Illuminatif", melahirkan rangkaian perdebatan dan kontroversi panjang selama beberapa dekade. Para orientalis terkemuka seperti Nallino, Gauthier, Gardet, Goichon, Pines, Corbin, dan yang lainnya menampilkan pandangan yang berbeda tentang persoalan itu. Untuk ringkasan pandangan ini, lihat H. corbin, *Abicenna and the Visionary Recital...*, hlm. 36; Abul A'la al-'Afifi, "L'Aspect Mystique de la philosophie avicennienne" dalam *Millénaire d'Avicenne...*, hlm. 399–499; dan S. H. Nasr, *Introduction to Islamic...*, hlm. Bab 11.

filsafat Timurnya dijelaskan. Dalam kelompok ini, di samping menyebut *Mantiq al-Masyriqiyin*, orang bisa menyebut tiga bab terakhir dalam *Isyarat wa at-Tanbihat*, karya terakhirnya, yang di dalamnya, ia memberikan salah satu formulasi terbaik tentang doktrin-doktrin pokok sufisme; *Risalah fi al-'Isyq* yang mengandung uraian terminologi teknis dari sufisme, sejumlah puisi, dan orasinya; dan, yang terakhir, tiga kisah khayali, yaitu *Hayy bin Yaqdzan*, *Risalah ath-Thair*, dan *Salaman wa Absal.*[86]

Dari kajian terhadap karya-karya tersebut, orang dapat melihat beberapa ciri khusus pada filsafat esoterik Ibnu Sina. Dalam cerita khayalinya, secara simbolik, makna Timur tampak sebagai dunia cahaya atau bentuk-bentuk murni. Sebab, Timur melambangkan dunia bayang-bayang dari materi. Jiwa manusia ditangkap sebagai tawanan dalam kegelapan materi dan harus memerdekakan dirinya untuk mengembalikan dunia cahaya ke tempat jiwa manusia berasal. Tetapi, untuk mengatasi kerja berat dan melepaskan diri dari pengasingan Barat, ia harus menemukan pembimbing yang bisa mengarahkannya ke dalam kosmos dan membimbingnya menuju keselamatan tertinggi.

Dalam perspektif tersebut, kosmos menjadi pengalaman langsung bagi para pengembara (spiritual) atau yang sudah ahli, tidak lagi sekadar sebagai formulasi teoretis. Ia berbicara kepada seorang ahli dalam bahasa simbol dan menyampaikan pesan yang memiliki arti terpenting kepadanya, yang merupakan persoalan kehidupan dan kematian dan tentang wujud

[86] Kajian yang luas atas karya-karya ini dan keseluruhan filsafat Timur Ibnu Sina dilakukan dalam H. Corbin, *Avicenna and the Visionary Recital* (New York: Tanpa Penerbit, 1960).

tertinggi jiwa. Jadi, kosmos dimasukkan ke bagian dalam, dan bahasa abstrak serta rasionalistik para filsuf Peripatetik diubah menjadi bahasa yang konkret dan simbolik.

Pengembara tersebut belajar dari pembimbingnya—yang diidentifikasi kepada Ali bin Abi Thalib Ra. atau Al-Mahdi As. oleh para penulis Syi'ah belakangan—tentang apa sebenarnya yang struktur tersembunyi dari kosmik dan bahaya apa yang mesti dihadapi jika ia melakukan perjalanan untuk melintasinya. Lalu, Ibnu Sina menerima tantangan dan membuat persinggahan melalui pegunungan dan lembah kosmik hingga akhirnya ia keluar dari dunia manifestasi formal dan bertemu dengan "kematian", yang melambangkan kelahiran ke kehidupan spiritual baru dan juga memberikan ketetapan proses realisasi spiritual. Orang yang telah meninggalkan kosmos, tidak akan terpenjara lagi di dalamnya.

Dalam tulisan-tulisan yang melukiskan semesta, dalam bahasa yang indah dan kualitas sastra yang selalu tinggi, Ibnu Sina sangat mengandalkan peran para malaikat sebagai pembimbing manusia sekaligus kekuatan pengatur semesta. Angelologi, pada dasarnya, merupakan sesuatu yang esensial bagi filsafat Timurnya Ibnu Sina, sebagaimana ia merupakan sesuatu yang sentral bagi kaum Iluminasionis yang pandangan-pandangannya begitu dekat dengan aspek filsafatnya ini. Berbagai tingkatan langit berisi para malaikat dalam beragam tatanan yang berhubungan dengan berbagai akal dan jiwa. Juga, akal manusia diterangi oleh malaikat dalam pencariannya atas realisasi (pengetahuan dengan kesadaran) spiritual. Sehingga,

malaikat menjadi pembimbing pribadi manusia atau menjadi St. Bernard dan Beatrice dalam *Divine Comedy*.

Ibnu Sina tidak meniadakan ajaran-ajaran filsafat Peripatetik. Tetapi, ia menafsirkannya dalam pandangan yang berbeda sehingga semesta rasionalistik kaum Aristotelian diubah pada katedral kosmik, tempat semua simbol hadir pada manusia secara nyata dan langsung, serta memainkan peran dalam realisasi spiritualnya. Dalam hal ini, Ibnu Sina sampai pada filsafat Timur yang, sekalipun tidak diperhatikan dengan serius oleh kebanyakan penafsir Baratnya, merupakan sesuatu yang sangat penting dalam dunia Islam dan mengarah ke teosofi kaum Iluminasionis, sebuah madzhab filsafat yang akan didirikan oleh Surhrawardi satu setengah abad berikutnya.

I. Madzhab Ibnu Sina

Seperti telah disebutkan di awal bab ini, Ibnu Sina memainkan peran "malaikat pelindung" dalam seni dan ilmu pengetahuan Islam. Pengaruhnya terlihat di mana pun dan kapan pun filsafat dan sains dikembangkan dalam dunia Islam. Di antara murid-murid langsungnya yang paling terkemuka adalah Abu 'Ubaid al-Juzjani, rekan yang menemaninya sepanjang hidup, yang kepadanya Ibnu Sina mendiktekan autobiografinya. Ia pula yang menyelesaikan beberapa karya gurunya yang belum rampung; Abu al-Hasan Bahbanyar, penulis karya yang sangat penting tentang filsafat, *Kitab at-*

Tahshil[87] dan *Kitab al-Hujjah*; Ibnu Zailah, yang menulis ulasan atas *Hayy bin Yaqdzan* dan merangkum *Asy-Syifa'*; Abu Abdullah al-Ma'shumi, penulis sebuah risalah tentang substansi-substansi terpisah, *Fi Itsbat al-Mufaraqat*, dan dianggap sebagai murid paling mumpuni di antara murid-murid Ibnu Sina yang lain dan yang telah minta perkenan gurunya untuk menjawab pertanyaan-pertanyaan yang diajukan oleh Al-Biruni.

Di luar kelompok murid-murid langsungnya, pengaruh Ibnu Sina terasa hampir di setiap tokoh intelektual penting pada abad berikutnya. Di antaranya adalah Umar Khayyam, penyair nomor wahid dan ahli matematika yang keraguan nyata dan formalnya didasarkan pada kepastian metafisik dan dimaksudkan sebagai obat bagi keberagamaan palsu dan fanatik, yang disalahpahami oleh banyak pembaca modern sebagai sesuatu yang tidak memiliki kepastian dan *njelimet* dalam keraguan esensi yang mencirikan pikiran modern. Umar Khayyam memberikan rasa hormat yang tinggi kepada Ibnu Sina. Bahkan, ia menerjemahkan salah satu dari risalahnya ke dalam bahasa Persia.[88]

---

[87] Sekalipun manuskrip-manuskrip yang baik dari karya-karya ini ada, tetapi belum diterbitkan. Jika diterbitkan dan dikaji, ia akan memperlihatkan sebagian pertalian tersembunyi antara kaum Illuminasionis dengan madzhab Ibnu Sina.

S. Popper menerjemahkan dua dari risalah Bahmanyar tentang metafisika ke dalam bahasa Jerman dengan judul *Behmenjar ben el-Marzuban, der persische Aristoteliker aus Avicenna's Schule. Zwei metaphysische Abhandlungen von ihm Arabisch und Deutsch mit Anmerkungen* (Leipzig: Tanpa Penerbit, 1851).

[88] Umar Khayyam (w. 526 H/ 1132 M) merupakan salah seorang—atau mungkin satu-satunya—penyair besar sekaligus ahli matematika. Tetapi, puisi-puisinya sering disalahpahami sebagai sikap seorang ahli hikmah yang telah menyadari "Identitas Puncak" dan, karena itu, menertawakan seluruh tatanan. Keraguannya disalahartikan sebagai keraguan seorang skeptik dan bahkan kegembiraan sensual seorang pengikut Epicurus (Epicurean). Namun, hal ini tidak sebagaimana ia di mata tokoh-tokoh sezamannya seperti Nizam 'Arudhi, yang

Selain itu, Nashir-i Khusraw, filsuf Syi'ah Isma'iliyah terbesar, yang menulis banyak karya penting dalam filsafat dan agama—semuanya dalam bahasa Persia—merasa berada di bawah pengaruh tertentu dari ide-ide Ibnu Sina.[89] Bahkan, ahli matematika dan optik, Ibnu Haitsam—Alhazen dalam bahasa Latin—belajar dari tulisan-tulisan Ibnu Sina.

Pada abad-abad berikutnya, Ibnu Sina mendapat kritik keras dari Al-Ghazali dan Fakhruddin ar-Razi, juga dari para filsuf Andalusia, terutama Ibnu Rusyd. Tetapi, salah satu tokoh genius terbesar yang pernah muncul dalam peradaban Islam, Nashiruddin ath-Thusi, membelanya dan bahkan menghidupkan kembali filsafat Ibnu Sina, serta mementahkan argumen-argumen para pengkritiknya. Ia menulis ulasan yang mengagumkan atas *Al-Isyarat* dan menghidupkan kembali ajaran-ajaran Ibnu Sina.[90]

---

dalam *Chahar maqalah*-nya menyebut Umar Khayyam sebagai "Saksi Tuhan" atau "Saksi Kebenaran". Umar Khayyam bukanlah seorang penulis prolifik. Tetapi, hampir selusin karyanya tentang metafisika dan ilmu pengetahuan masih ada, termasuk *Musadarat* (Pengantar pada Penelitian atas Aksioma-Aksioma Euclid), di mana ia menunjukkan bahwa geometri Euclid tergantung pada asumsi bahwa dua garis paralel tidak pernah bertemu. Ia merupakan sebuah poin persoalan yang ia sendiri tidak bisa dibuktikan oleh bentuk khusus geometri ini. Tentang karya-karyanya, lihat Sayyid Sulaiman Nadwi, *Khayyam, ur uski sawanih wa tashanif pur naqidana nazar* ('Azamgarh: Tanpa Penerbit, 1933); dan artikel tentang Umar Khayyam oleh V. Minorsky dalam *Encyclopedia of Islam* (Leiden: Tanpa Penerbit, 1954).

[89] Nasir-i Khusraw (394 H/ 1003 M–452 H/453 H/ 1060 M atau 1061 M) merupakan filsuf terpenting, serta pengikut Ibnu Sina. Ia menjadi seorang Syi'ah Isma'iliyah ketika di Mesir, kemudian menjadi juru dakwah (*da'i*) cabang Syi'isme di Khurasan. Karya terpentingnya termasuk *Diwan*-nya dalam bahasa Persia, juga *Jami' a-hikmatain, Gushayish wa rahayish, Zad al-musafi*, dan *Rawshana'i-namah*, serta catatan perjalannya yang berjudul *Safar-namah*. Lihat pengantar H. Corbin & M. Mo'in [Ed.], *Jami' al-Hikmatain* (Tehran & Paris: Tanpa Penerbit, 1953).

[90] Khwajah Nashiruddin ath-Thusi terkait langsung dengan Ibnu Sina melalui lima generasi guru dan murid. Ia adalah murid Fariduddin Damad, yang merupakan

Ajaran-ajaran Ibnu Sina terus ada hingga saat ini, khususnya di Persia, sebagai sebuah madzhab yang jelas Peripatetik. Keponakan Nashiruddin ath-Thusi sendiri, Afdhaluddin al-Kasyani, menulis sejumlah besar risalah dalam *style* Persia yang indah tentang prinsip-prinsip filsafat Ibnu Sina.[91] Quthbuddin asy-Syirazi, murid Nashiruddin ath-Thusi, menyusun ensiklopedia besar dalam bahasa Persia, *Durrat al-Taj*, yang dalam beberapa hal menyerupai *Asy-Syifa'*. Rekan kerja Nashiruddin ath-Thusi di Observatorium Maraghah, Dabiran al-Katibi al-Qazwini, meninggalkan salah satu karya terpopulernya tentang filsafat Peripatetik, *Hikmat al-'Ainain*, yang juga didasarkan pada ajaran-ajaran Ibnu Sina.[92]

Seorang generasi berikutnya, Quthbuddin ar-Razi, menulis karyanya, *Muhkamat* (Percobaan-percobaan). Di dalamnya, ia berusaha mengkritisi jasa masing-masing komentar dan uraian Nashiruddin ath-Thusi dan Fakhruddin ar-Razi terhadap *Al-Isyarat*. Tradisi tersebut diwariskan oleh satu generasi ke

murid Shadruddin as-Sarakhsi, yang adalah murid Afdhaluddin al-Ghilani, yang adalah murid Abul Abbas al-Lukari, yang merupakan murid Bahmanyar. Mata rantai guru dan murid dalam *hikmah* atau filsafat tradisional selalu merupakan tradisi lisan yang disertai naskah tertulis. Jadi, seperti dalam sufisme, mata rantai itu berarti transmisi keberkatan, atau *barakah*, yang terdapat dalam persaudaraan (sufi) dari satu generasi ke generasi yang lain. Dengan demikian, rantai guru-murid berarti kesinambungan transmisi lisan dan seluruh nuansa yang memperkenankan sang murid untuk bisa "membaca di antara baris-baris."

[91] Lihat 'Abd al-Razzaq al-Kasyani, *Mushannafat* (Tehran: Tanpa Penerbit, 1337 H).

[92] Seorang teman yang melakukan perjalanan melalui Afganistan dan Pakistan untuk mempelajari madrasah-madrasah tradisional di kawsan-kawasan tersebut, menemukan bahwa satu-satunya karya filosofis yang masih diajarkan hampir di semua madrasah di negara-negara itu adalah *Hikmat al-'Ainain*.

generasi lainnya hingga periode Safawi. Banyak karya disusun oleh para filsuf pada abad-abad ini, seperti Sadruddin Dasytaki, Ghiyathuddin Manshur asy-Syirazi, dan Jalaludin Dawwani, yang semuanya membawa jejak pemikiran Ibnu Sina. Juga, pada periode ini, Athiruddin al-Abhari menyusun karyanya, *Kitab al-Hidayah*, yang karena diulas oleh Husain al-Maibudi dan Mulla Shadra, karya itu lantas menjadi salah satu dari dua atau tiga naskah filsafat Peripatetik yang dipelajari secara luas di Persia dan India.

Sepanjang periode Safawi, dengan kebangkitan intelektual dan seni yang terjadi, filsafat Ibnu Sina juga mendapat perhatian istimewa dari tokoh-tokoh berpengaruh seperti Mir Damad yang berusaha memberikan interpretasi iluminasionistik; Sayyid Ahmad al-'Alawi yang menulis ulasan luas atas *Asy-Syifa'*; dan dari Mulla Shadra yang menjadikan filsafat Ibnu Sina sebagai satu batu pijakan sintesis besar intelektualnya.

Setelah mereka, tradisi itu terus dilanjutkan oleh tokoh-tokoh penting seperti Abdur Razzaq al-Lahiji, murid Mulla Shadra, yang dalam *Gawhar Murad* dan *Shawariq*-nya berusaha mengikuti garis Peripatetik yang digabungkan dengan garis ajaran teologi (*kalam*). Madzhab itu terus berlanjut hingga saat ini, seperti ditunjukkan oleh para tokoh, seperti Mirza Shalih Ha'iri Mazandarani, yang karyanya, *Hikmat-i Bu 'Ali*,[93] merupakan kajian paling mendalam baru-baru ini tentang metafisika Ibnu Sina dari sudut pandang Peripatetik.

[93] Mirza Shalih Ha'iri Mazandarani, *Hikmat-i Bu 'Ali Vol. 1–3* (Tehran: Tanpa Penerbit, 1335–1337 H).

Di Barat, pengaruh Ibnu Sina memiliki sejarah yang panjang dan abadi, sekalipun lebih panjang dan kurang tampak dibanding Ibnu Rusyd, yang diserang dan dibela dengan lebih bersemangat dari pendahulunya (Ibnu Sina). Pada abad ke-12, sebagian karya Ibnu Sina mulai diterjemahkan ke dalam bahasa Latin, di antaranya adalah autobiografinya yang diriwayatkan oleh Al-Juzjani, bagian logika dan fisikanya dalam *Asy-Syifa'*, dan seluruh metafisikanya.

Kebanyakan terjemahan itu dibuat di Sekolah Toledo, khususnya oleh atau di bawah pengarahan Dominicus Gundi-ssalvus. Tetapi, banyak dari karya-karya tersebut yang juga diterjemahkan ke dalam bahasa Latin oleh Joannes Hispalensis atau Avendeuth (Ibnu Dawud), yang terkenal sebagai penerjemah korpus Ibnu Sina.[94] Seri terjemahan awal ini segera diikuti oleh terjemahan-terjemahan atas bagian-bagian dari *Asy-Syifa'* dan *An-Najat*.

Canon juga diterjemahkan ke dalam bahasan Latin pada paruh terakhir abad ke-12 oleh Garrard of Cremona. Pada abad ke-13, terjemahan itu diikuti oleh penerjemahan *Poem on Medicine* oleh Blaise. Kenyataannya, minat terhadap karya-karya Ibnu Sina dan terjemahannya terus berlanjut ke Abad

[94] Pengaruh Ibnu Sina di Timur dan di Barat juga dibicarakan dalam karya S. Agnan tentang Ibnu Sina, sekalipun banyak aspek dari pandangannya atas tradisi Ibnu Sina (*Avecennean tradition*) di Timur jauh melenceng dari yang dianut oleh orang-orang yang tergolong dalam kelompok tersebut dan menganggap kehidupan intelektual tradisi itu sebagai miliknya sendiri. Sebuah laporan yang sangat informatif tentang tradisi Ibnu Sina di Timur dan perbedaannya dengan Ibnu Sinaisme Latin, lihat H. Corbin, *Avicenna and the Visionary Recital...*, hlm. 101.

Pertengahan, bahkan sampai era Renaisans. Meskipun gencar reaksi perlawanan terhadap Islam dan bahasa Arab—yang begitu nyata dalam upaya-upaya "membersihkan" bahasa dari kata-kata Arab—sarjana Italia abad ke-16, Andrea Alpago, memperbarui terjemahan bahasa Latin dari karya-karya Ibnu Sina dan Ibnu Rusyd.[95]

Pandangan-pandangan Ibnu Sina, baik pandangan ilmiah maupun filosofisnya, mulai memengaruhi pusat-pusat pembelajaran di Eropa, dari abad ke-12 dan seterusnya. Salerno dan Montpelier begitu terpengaruh oleh karya kedokterannya, sedang Paris dan Oxford oleh filsafatnya. Orang pertama yang jelas dipengaruhi oleh Ibnu Sina adalah penerjemah karyanya, Gundissalvus. Karya yang masih ada hingga saat ini, *De causis primis et secundis et de fluxu qui consequitur eas*, dihubungkan

---

[95] Tentang terjemahan-terjemahan Ibnu Sina ke dalam bahasa Latin, lihat M. A. Alonso, "Ibn Sina y sus primera influencias en el Mundo Latino" *Revista del Instituto Ebypcio de Estudios Islàmicos*, 1953, hlm. 36–57, dan M. T. D'Alverny, "Notes sur les traductions médiévales d'Avicenne" dalam M. A. Alonso [Ed.], *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age* (Tanpa Kota: Tanpa Penerbit, 1952), hlm. 337–358. Di catatan kaki no. 340 dalam artikel ini, M. T. D'Alverny, yang merupakan otoritas paling terkemuka dalam persoalan ini dan selama beberapa waktu telah mempersiapkan edisi lengkap karya-karya Ibnu Sina dalam bahasa Latin, memberi nama atas karya-karyanya sendiri yang lain yang berbicara tentang persoalan ini, juga artikel-artikel yang ditulis oleh H. Bedoret, S. Pines, dan M. A. Alonso.

Untuk kajian umum atas terjemahan naskah bahasa Arab ke dalam bahasa Latin, karya yang paling otoritatif masih karya M. Steinschneider, *Die europää Übersetzungen aus der Arabischen bis Mitte der 17. Jahrhunderts* (Graz: Tanpa Penerbit, 1956). Lihat juga R. Walzer, "Arabic Transmission of Greek Tought to Medieval Europe" *Bulletin of the John rylands Library*, 1945–1946, hlm. 160–183.

Walaupun demikian, sangat penting dicatat bahwa tulisan-tulisan Ibnu Sina yang memuat filsafat esoterik-nya, seperti *Isyarat* dan *Mantiq al-Masyriqiyin*, sebagian besar tidak diterjemahkan ke dalam bahasa Latin. Karenanya, hal itu membentuk tahapan perbedaan yang segera tampak antara interpretasi Timur dan Barat atas filsafatnya.

dengan Ibnu Sina, namun sesungguhnya tidak ditulis olehnya. Ini adalah karya gnostik tentang perjalanan jiwa manusia di dunia lain.[96] Keduanya sangat bernuansa Ibnu Sina dan mengikuti madzhabnya. Sehingga, oleh R. De Vaux, keduanya disebut "Ibnu Sinaisme Latin" (*Avicennianisme Latin*).[97]

Pengaruh Ibnu Sina juga bisa terlihat jelas dalam tulisan-tulisan William of Auvergne dan Roger Bacon, yang memujinya melebihi pujiannya kepada Ibnu Rusyd. Selain itu, pengaruh tersebut juga terlihat jelas pada Albertus Magnus dan St. Thomas. Argumen ketiganya atas bukti eksistensi Tuhan, secara esensial, adalah argumen Ibnu Sina. Pengaruh itu juga terdapat pada Petrus of Spain yang kemudian menjadi Paus Johannes XXI. Karya-karya filsafat Ibnu Sina, terutama karya-karya ilmiahnya, juga memiliki arti penting dalam pembentukan

---

[96] Risalah ini ditemukan dan diterbitkan oleh M. T. D'Alverny dengan judul "Les Péré grinations de l'âme dans l'autre monde d'après un anonyme de la fin du XII siecle" *Archives d'Hist. Doct. Et Litt. Du Moyen Age*, 1940–1942, hlm. 15–17, 239–299.

[97] Lihat R. de Vaux, *Notes et textes sur l'avicennisme latin* (Paris: Tanpa Penerbit, 1934). Istilah Latin "Avicennianism" tidak diterima seluas istilah "Latin Averroism." Hal itu dicatat oleh P. Mandonet dalam kaitannya dengan kajian-kajiannya atas Siger de brabant, sekalipun istilah ini ditentang oleh ahli lain seperti F. van Steenberghen dalam artikelnya "Singer of Brabant" *Modern Schoolman*, 1951, hlm. 29, 11–27. Tentang Ibnu Sina, banyak ahli, seperti E. Gilson, merasa bahwa tidak terdapat sebuah madzhab yang cukup tegas dan cukup terkait dengan doktrin-doktrinnya untuk diabadikan dengan namanya.

Tentang pengaruh Ibnu Sina dalam dunia Latin, dan madzhab-madzhab yang terkait dengannya, lihat E. Gilson, "Graeco-Arab Influences" dalam E. Gilson, *History of Christian Philosophy in the Middle Ages...*, hlm. Bab 1; lihat juga "Les Sources gréco-arabes de l'augustinisme aviceniisant" *Archives d'Hist. Doct. Et Litt. Du Moyen Age*, 1929, hlm. 4, 5–149; "Pourquoi saint Thomas a critiqué saint Augustin" *Ibid.*, hlm. 1–27. Lihat juga K. Foster, "Avicenna and Western Tought in the 13th Century" dalam G. M. Wickens [Ed.], *Abicenna: Philospher and Scientist* (London: Tanpa Penerbit, 1952), dan H. Corbin, *Avicenna and the Visionary Recital...*, hlm. 102.

pandangan tokoh-tokoh Eropa seperti Robert Grosseteste. Pada abad ke-14, karya-karyanya disajikan sebagai "titik tolak" teologi Duns Scotus yang kemudian menantang sistem Thomistik.

Dalam bidang kedokteran pun demikian. Pengaruh Ibnu Sina merajalela di mana-mana. Karya-karyanya—bersama dengan karya Galen— dijadikan sebagai simbol otoritas oleh Paracelsus, ketika ia mencoba menantang otoritas kedokteran tradisional dan membangun madzhab barunya pada abad ke-16. Pada keseluruhannya, karya-karya Ibnu Sina telah memberikan pengaruh pada hampir setiap lingkungan pemikiran Abad Pertengahan dan, sekalipun tidak diterima sepenuhnya oleh madzhab yang dikenal di Eropa, namun memainkan peran, baik secara ilmiah atau filosofis, pada hampir semua pemikiran Eropa.[98]

Sekalipun sementara keraguan ditunjukkan pada keberadaan "Ibnu Sinaisme Latin" yang sesungguhnya, tetapi penelitian Etienne Gilson telah dengan jelas menunjukkan keberadaan sebuah "Agustinisme yang bercorak Ibnu Sina" (*Avicennizing Augustinism*) yang eksponen terpentingnya adalah William of Auvergne. Pada abad ke-12, korpus Ibnu Sina memberikan sebuah kosmologi metafisik bagi dunia Latin, dan bahkan membuat angelolgi Dionysian, yang dikenal selama berabad abad di Barat, yang dapat ditafsirkan dalam cahaya kosmologis baru.

[98] Dokter-dokter Kristen biasanya lebih simpatik padanya daripada kepada Ibnu Rusyd, seperti bisa dilihat dari perlakuan yang ia terima dalam naskah tanpa nama, *De Erroribus Philosophorum*.

Akan tetapi, pengagustinusan bertahap atas doktrin-doktrin Ibnu Sina berarti perusakan atas kosmologi dan kosmogoni yang ia sajikan dan yang menjadi aspek paling abadi dari ajaran-ajarannya di Timur. Para pengikut "Agustinisme yang Bercorak Ibnu Sina" berupaya mengidentifikasi malaikat yang memberikan iluminasi dalam pemikiran Ibnu Sina, dengan Tuhan sendiri yang secara bertahap merusak keniscayaan malaikat dalam kosmos. Kritik William of Auvergne dan tokoh-tokoh yang lain, dari sudut pandang serupa, kebanyakan menentang angelologi dan peran penting yang ia mainkan dalam kosmologi dan noetik (doktrin logika aksioma-aksioma dan hukum-hukum pemikiran).[99]

Dengan destruksi atas angelologi, semesta menjadi "tak berpenghuni" wujud-wujud spiritual yang menopangnya, dan karena itu, tersekulerkan. Hal ini mempersiapkan latar bagi Revolusi Copernikan[100] yang sebagai akibatnya semesta, secara bertahap, mulai kehilangan karakter spiritualnya. Maka, hingga pada abad ke-17, tidak hanya kosmologi dalam pengertian tradisional yang dirusak, tetapi juga makna kosmos itu sendiri.[101]

---

[99] Karena, seperti dikatakan begitu tepat oleh E. Gilson, "noetika hanyalah kasus kosmologi yang khusus". Lihat E. Gilson, "Pourquoi saint Thomas a critiqué saint Augustin" *Archives d'Hist. Doct. Et Litt. Du Moyen Age*, 1929, hlm. 52.

[100] P. Duhem, dalam kajian monumentalnya, *Le Systéme du mone Vol. IV...*, hlm. 317, membahas secara cermat bagaimana revolusi astronomis telah mendorong lahirnya perubahan dalam sikap spiritual dan teologis dalam berhadapan dengan kosmos dan telah menyebabkan "desakralisasi" terhadapnya.

[101] Dengan merujuk pada kosmologi dan angelologi Ibnu Sina, H. Corbin menulis: "Tetapi keseluruhan kosmologi terikat dengan angelologi. Menolak yang kedua (angelologi), berarti membuang fondasi yang pertama (kosmologi). Sekarang, justru inilah yang mendorong minat Revolusi Copernican. Sehingga, kita melihat perceraian antara teologi Kristen dan sains positif yang berujung pada peniadaan hak istimewa malaikat dan peran dunia malaikat dalam

Menarik dan penting membandingkan penerimaan kritis atas Ibnu Sina di Barat dengan penerimaan di Timur. Di Barat, angelologi, kosmologi, dan neotiknya mendapat serangan dan penolakan keras. Dan, aspek pemikiran rasionalistik, filosofis, saintifik, dan kedokterannya mendapat apresiasi dan sambutan. Di Timur, sebuah madzhab kecil menjaga seluruh filsafatnya tetap hidup hingga saat ini. Adapun teori-teori kedokteran dan santifiknya, masih dipraktikkan di banyak tempat.

Tetapi, pada dasarnya, filsafat esoterik atau filsafat Timur Ibnu Sina itulah yang memiliki arti terpenting di Timur. Kosmologi yang didukung oleh angelologinya itulah yang kelak dielaborasi oleh Suhrawardi dan—setelah terpisah dari kaitan rasionalistik dan silogistik dalam matriks yang merupakan tempat pertamanya—ia terintegrasi pada madzhab tertentu dari sufisme. Seperti sebuah permata indah yang mendapat pancaran cahaya, keindahan kosmologi yang diuraikannya mulai bergemerlap dalam cahaya gnosis Islam, dan ia memancarkan cahaya yang menjangkau dunia Islam di mana pun doktrin-doktrin gnosis dan iluminasi dikemukakan dan dikaji. Teorinya tentang noetik, melalui ilmuniasi atas akal manusia oleh malaikat, ditafsirkan pada abad-abad berikutnya sebagai penegasan realitas gnosis yang selalu ditempatkan sebagai bentuk tertinggi pengetahuan dalam Islam.[102]

---

penciptaan dan pengaturan kosmos. Setelah itu, dunia malaikat tidak lagi penting dalam keniscayaan metafisik. Ia akan menjadi semacam barang mewah dan keberadaannya kurang lebih merupakan sesuatu yang (sekadar) mungkin.

[102] Kami telah sepenuhnya membicarakan persoalan ini dalam kajian kami atas kosmologi Ibnu Sina. Lihat S. H. Nasr, *Introduction to Islamic Cosmological Doctrines* (Cambridge: Tanpa Penerbit, 1968). Lihat juga pengantar H. A. R. Gibb

Kajian atas Ibnu Sina dan pengaruhnya, dengan demikian, tidak hanya merupakan kajian historis. Ia tidak hanya mendapat kehormatan tertinggi dan menjadi "cerita rakyat" dalam masyarakat Islam sebagai salah seorang pahlawan kultural mereka,[103] dipuja dari abad ke abad sebagai filsuf-ilmuwan terbesar dalam Islam. Tetapi, ia juga masih hidup dalam diri figur-figur dokter tradisional dan ahli hikmah (*hakim*) yang selalu memberikan pengobatan atas penyakit-penyakit tubuh, juga sebagai pribadi tempat orang bisa *curhat* secara spiritual dan memasrahkan diri dengan penuh kepercayaan sehingga ia tertangani secara psikologis dan fisik.

Di mana pun kedokteran tradisional masih dipraktikkan dalam dunia Islam, citra Ibnu Sina tetap menjadi dasar. Dan, di mana pun seni dan ilmu pengetahuan Islam dikaji dan dielaborasi, ia menyertainya sebagai malaikat pelindung. Selain itu, kosmologi Ibnu Sinalah—sebagaimana dielaborasi dan ditafsirkan oleh Suhrawardi dan kaum Iluminasionis, juga oleh Ibnu 'Arabi dan kaum sufi, dan sebagaimana mereka susun dengan sempurna dalam matriks wahyu Islam yang dipompa dengan ruh al-Qur'an—melukiskan kosmos, tempat banyak perenungan terhadap Islam, hidup berabad-abad, dan terus memancarkan cahayanya pada cakrawala kehidupan intelektual dalam Islam.

---

dalam buku kami itu.

[103] Banyak riwayat tentang Ibnu Sina yang berkembang di Persia, Asia Tengah, dan dunia Arab dalam bentuk cerita rakyat. Ia jelas-jelas telah mendapatkan tempat dalam kesadaran masyarakat umum sebagai tokoh cerita yang pengetahuan dan kebijaksaannya mengalahkan kekuatan-kekuatan alam.

Bab 2
Suhrawardi dan Kaum Iluminasionis

A. Latar Belakang Pra-Suhrawardi

Filsafat Peripatetik, yang telah mencapai puncak kesempurnaannya pada Ibnu Sina, dan yang disebarluaskan setelahnya oleh sejumlah muridnya yang andal, di antaranya Bahmanyar dan Abu al-'Abbad al-Lukari, dikritik sejak kelahirannya oleh para *faqih* (ahli hukum fiqh) dan kaum sufi. Mereka menentang kecenderungan rasionalisme yang inheren dalam filsafat Aristoteles. Pada abad ke-10, lawan baru memasuki barisan oposisi (terhadap Peripatetik) dan menjadi musuh terpenting Peripatetik. Lawan andal tersebut adalah teologi Asy'ariyah, yang pertama kali dibangun oleh Abu al-Hasan al-Asy'ari dan kemudian diulas oleh tokoh-tokohnya, seperti Bakr al-Baqillani pada abad ke-10 dan abad ke-11, dan berangsur-angsur mulai mendapat dukung dalam lingkungan Sunni.[104]

---

[104] Tentang doktrin dan pengaruh madzhab ini, lihat karya dasar, L. Gardet & M. M. Anawati, *Introduction è la théologie musulmane* (Paris: Tanpa Penerbit, 1948), dan kajian monumental H. A. Wofson, *The Philosophy of the Kalam*

Tetapi, pada abad ke-10, kekuasaan politik Dinasti Abbasiyah agak terbatas, dan para penguasa lokal—banyak dari mereka yang Syi'ah dan memiliki pandangan lebih positif atas hal yang disebut oleh kaum Muslim sebagai "ilmu-ilmu intelektual (*al-'ulum al-'aqliyah*)", lawan dari "ilmu-ilmu yang dibawakan (*al-'ulum al-naqliyah*)" yang berasal dari sumber-sumber wahyu—memerintah banyak kawasan dunia Muslim.[105] Karena itu, ilmu-ilmu intelektual, yang meliputi filsafat, terus tumbuh subur hingga pada abad ke-10, dan pada abad ke-11 mencapai tingkat yang bisa disebut masa keemasannya.

Namun demikian, sedikit demi sedikit, situasi politik mulai berubah. Pada abad ke-11, Dinasti Seljuk, yang merupakan pemenang dari pihak Sunnisme dan pendukung Dinasti Abbasiyah, berhasil menyatukan kembali wilayah-wilayah Muslim Asia Barat dan membangun pemerintahan pusat yang kuat, yang secara politik berada di bawah para sultan, dan secara keagamaan berada di bawah naungan (*augus*) kekhalifahan di Baghdad.[106] Pada saat itulah, madzhab teologi Asy'ariyah mulai

---

(Massachusetts: Harvard University Press, Tanpa Tahun).

[105] Tentang pembagian tradisional atas ilmu pengetahuan pada ilmu intelektual ('aqli) dan ilmu tularan (*naqli*), lihat Ibnu Khaldun, *Muqaddimah Vol. II & Vol. III* (New York: Tanpa Penerbit, 1958), hlm. vi.

[106] Tentang sejarah periode ini, lihat T. W. Arnold, *The Caliphate* (Oxford: Tanpa Penerbit, 1924); W. Athold, *Turkestan down to the Mongol Invasion* (London: Tanpa Penerbit, 1928); M. T. Houstsma, *Recueil de textes retalifs à l'histoire des Seljoucides Vol. 1–VII* (Leiden: Tanpa Penerbit, 1886–1892); G. Le Strange, *The Lands of the Eastern Caliphate* (Cambridge: Tanpa Penerbit, 1930); dan J. Sauvaget, *Introduction à l'histoire de l'Orient musulman* (Paris: Tanpa Penerbit, 1943). Tentang signifikansi spesial dominasi politik Syi'ah-Sunni dalam pengembangan seni dan ilmu pengetahuan, lihat prolog atas S. H. Nasr, *Introduction to Islamic Cosmological Doctrines* (Cambridge: Tanpa Penerbit, 1968).

didukung oleh lingkungan pejabat pemerintahan, lantas pusat-pusat belajar dibangun untuk mengajarkan prinsip-prinsipnya serta menyebarkan doktrin-doktrinnya. Demikianlah dasar bagi serangan terkenal Al-Ghazali terhadap para filsuf dipersiapkan.

Al-Ghazali adalah seorang ahli hukum dan teolog yang memahami filsafat dengan baik. Dan, pada titik yang sama, keraguan religiusnya telah mengantarkannya pada sufisme, untuk mengobati penyakit spiritualnya. Di sana, ia menemukan kepastian dan penyelamatan tertinggi.[107] Akibatnya, dengan seluruh karunia pengetahuan yang niscaya, kefasihan, dan pengalamannya, ia mulai meruntuhkan kekuasaan rasionalisme dalam masyarakat Islam. Untuk tujuan ini, ia pertama-tama merangkum filsafat Peripatetik dalam karyanya *Maqashid al-Falasifah* (Tujuan-tujuan Para Filsuf) yang merupakan

[107] Sejumlah kajian telah dilakukan atas Al-Ghazali dalam bahasa-bahasa Eropa. Sehingga, ia lebih dikenal baik daripada kebanyakan ahli hikmah lainnya. Dan, dengan alasan ini, diputuskan untuk tidak menyajikan bab tentangnya dalam buku ini. Sekalipun di banyak kalangan Al-Ghazali terlalu sering dijadikan sebagai patokan ortodoksi kaum sufi, tidak diragukan lagi bahwa ia adalah salah satu tokoh yang paling signifikan dalam Islam, yang telah ditempatkan oleh takdir pada momen yang menentukan dalam sejarah Islam, ketika pengaruh rasionalisme melemah dan latar dasar bagi doktrin-doktrin hikmah Suhrawardi dan Ibnu 'Arabi dipersiapkan. Tentang kehidupan, doktrin, dan karya-karya Al-Ghazali, lihat M. Asin Palacios, *La espiritualidad de algaxel y su sentido cristiano* (Madrid-Granada: Tanpa Penerbit, 1934–1941); B. Carra de Vaux, *Gazali* (Paris: Tanpa Penerbit, 1902); A. J. Wensinck, *La Pensée de Ghazzali* (Paris: Tanpa Penerbit, 1940); dan F. Jabre, *La Notion de certitude selon Ghazali dans ses origines psychologiques et histoiques* (Paris: Tanpa Penerbit, 1959).

salah satu rangkuman terbaik tentang filsafat Peripatetik,[108] kemudian dilanjutkan dengan menyerang dasar-dasar pandangan para filsuf yang bertentangan dengan ajaran-ajaran wahyu Islam di dalam karya terkenalnya, *Tahafut al-Falasifah* (Kerancuan para Filsuf).[109]

Tetapi, harus ditambahkan bahwa serangan Al-Ghazali terhadap filsafat rasionalistik lebih pada kerangka kapasitas-nya sebagai seorang sufi daripada sebagai seorang teolog Asy'ariyah. Sebab, dalam tulisan-tulisannya, seperti *Al-Munqidz min adh-Dhalal* (Penyelamat dari Kesesatan), sekalipun ia menilai pandangan para teolog lebih sesuai dengan ajaran-ajaran Islam daripada pandangan para filsuf, sufismelah yang ia yakini memiliki satu-satu alat untuk mencapai kepastian dan kebahagiaan transenden tertinggi.[110]

---

[108] Karena terjemahan karya ini ke bahasa Latin itulah, Al-Ghazali—Algazel dalam sebutan Latin—diidentifikasi oleh St. Thomas dan kaum Skolastik yang lain sebagai seorang filsuf Peripatetik. Karya Al-Ghazali, *Maqashid al-Falasifah*, pada dasarnya hampir merupakan terjemahan kata per kata dari *Danishnamah-i 'ala'i*-nya Ibnu Sina dari bahasa Persia ke bahasa Arab. Tetapi, karena yang asli sulit dipahami maka karya (Ibnu Sina) ini merupakan upaya pertama untuk menulis filsafat Aristotelean dalam bahasa Persia—versi Arab yang disusun oleh Al-Ghazali adalah yang paling jelas—yang mungkin merupakan alasan dasar bagi popularitas besarnya.

[109] Al-Ghazali mengkritik para filsuf dalam banyak tema. Antara lain, ia menganggap tiga persoalan sebagai yang utama, yaitu penolakan para filsuf atas penciptaan dari ketiadaan (*creatio ex nihilo*), pengetahuan Tuhan tentang hal partikular, dan kebangkitan fisik, yang semuanya dinyatakan jelas dalam al-Qur'an. Lihat W. Montgomery Watt, *The Faith and Practice of al-Ghazzali* (London: Tanpa Penerbit, 1953), hlm. 37.

[110] Walaupun demikian, kaum Asy'ariyah mengambil manfaat dari serangan Al-Ghazali terhadap para filsuf. Sehingga, pada tingkat tertentu, kritiknya terhadap mereka bisa dianggap sebagai kemenangan kaum teolog juga, terutama karena kondisi sosial dan politik saat itu mendukung penyebaran ajaran-ajaran mereka.

Hakikatnya, arti penting Al-Ghazali dalam sejarah Islam, tidak hanya dalam pembatasannya atas kekuatan kaum rasionalis, tetapi juga dalam membawa sufisme bisa diterima dan dijunjung tinggi di mata para ahli hukum dan teolog. Sehingga, pada akhirnya, ajaran-ajarannya diajarkan secara terbuka di sekolah-sekolah keagamaan (*madrasah*). Bahkan, jika Ibnu Taimiyah dan Ibnu al-Jawzi muncul dari waktu ke waktu untuk menyerang sufisme, serangan mereka kurang lebih merupakan suara-suara yang tidak banyak mendapat dukungan, serta tidak berhasil mengikis sanjungan komunitas keagamaan terhadap sufisme. Sebenarnya, tulisan-tulisan Al-Ghazali, dalam hal itu, mengangkat esoterisme Islam ke permukaan agar bisa melindungi dimensi batin di tangan para kader eksoterisme.

Dengan kemunculan Al-Ghazali, filsafat Peripatetik mulai surut di kawasan Timur Islam dan beralih ke Barat, Andalusia, tempat serangkaian filsuf terkenal—Ibnu Bajjah, Ibnu Thufail, dan Ibnu Rusyd—membangunnya dari abad ke abad. Ibnu Rusyd, sang kampiun besar filsafat Aristotelian murni dalam Islam dan komentator sejati (*par excellence*) tulisan-tulisan Stagirite pada Abad Pertengahan, berusaha membalas serangan Al-Ghazali dalam karyanya, *Tahafut at-Tahafut* (Kerancuan Buku *Al-Tahafut*). Tetapi, pembelaannya ini tidak banyak memberikan pengaruh dalam dunia Islam, namun justru di Baratlah ia didengar.

Tentu saja, sebuah madzhab yang disebut "Averoisme Latin" muncul dengan pengakuan mengikuti ajaran-ajaran Ibnu Rusyd dan menerapkannya pada *setting* baru dalam dunia Kristen.

Jadi, ketika Aristotelianisme hampir ditolak sebagai sistem yang sepenuhnya rasionalistik dalam dunia Islam, pada saat bersamaan, ia mulai dikenal di Barat melalui karya-karya terjemahan kaum Peripatetik Timur, seperti Ibnu Sina dan Al-Farabi, juga karya terjemahan orang-orang Andalusia, terutama Ibnu Rusyd.

Memang, perpisahan antara dua induk kebudayaan, Islam dan Kristen, setelah abad ke-14, bisa dijelaskan dalam hubungan-hubungan peran yang dimainkan oleh filsafat Peripatetik dalam dua peradaban tersebut. Di Timur, melalui serangan Al-Ghazali dan yang lain, seperti Fakruddin ar-Razi,[111] kekuasaan rasionalisme menjadi surut, namun sekaligus mempersiapkan dasar bagi penyebaran doktrin-doktrin Iluminasionis Suhrawardi serta doktrin gonosis madzhab Ibnu 'Arabi.

Namun, di Barat, kemunculan rasionalisme Aristotelian memiliki peran yang tidak kecil untuk dimainkan dalam meruntuhkan Platonisme Augustinian awal yang didasarkan pada iluminasi, dan akhirnya berperan dalam menghadirkan, sebagai reaksi, bentuk rasionalisme dan naturalisme sekuler yang

[111] Teolog besar ini, yang paling canggih pada masanya, harus dianggap sebagai kritikus paling keras terhadap filsuf setelah Al-Ghazali. Ia menyusun penafsiran al-Qur'an yang monumental, *Tafsir al-Kabir*, juga *Jami' al-Ulum*, tentang semua ilmu pengetahuan pada masanya, yang sebagiannya sangat ia kuasai. Arti pentingnya dalam filsafat terletak pada analisis dan kritik detailnya atas *Isyarat*-nya Ibnu Sina, yang kemudian dijawab oleh Khwajah Nashir al-Din al-Thusi dalam karyanya, *Syarh al-Isyarat*, sebagai generasi berikutnya.

Tentang Imam Fakhr, demikian dikenal di Persia, lihat M. Horten, *Die spekulative und positive Theologie in Islam nach Razi und Tusi* (Leipzig: Tanpa Penerbit, 1912); P. Kraus, "The Controversies of Fakhr al-Din Razi" *Islamic Culture*, 1938, hlm. 131–153; dan S. H. Nasr, "Fakhr al-Din al-Razi" dalam M. M. Sharif [Ed.], *History of Muslim Philosophy* (Wiesbaden: Tanpa Penerbit, 1963).

pada era Renaisans menghancurkan benteng skolastikisme Abad Pertengahan itu sendiri.

B. Suhrawardi: Kehidupan dan Karya-karyanya

Ahli hikmah yang doktrin-doktrinnya, terutama di Persia, menggantikan filsafat Peripatetik yang pernah diserang oleh Al-Ghazali dengan begitu keras, adalah Syihabuddin Yahya bin Habasy bin Amirak as-Suhrawardi, yang sering dikenal dengan *Al-Maqtul* (Yang Terbunuh). Tetapi, secara umum, ia dikenal sebagai *Syaikh al-Isyraq* (Guru Iluminasi), khususnya oleh orang-orang yang menjaga kehidupan madzhabnya hingga saat ini.[112]

Suhrawardi tidak mendapat kehormatan dengan penerjemahan karyanya ke dalam bahasa Latin pada Abad Pertengahan. Sehingga, ia masih nyaris tidak dikenal di dunia Barat sampai akhir-akhir ini, ketika segelintir sarjana, di antaranya Henry Corbin, mulai mencurahkan serangkaian kajian penting atasnya, serta berusaha menerbitkan dan menerjemahkan karya-karyanya.[113] Namun, sampai saat ini, Suhrawardi masih

[112] Syaikh al-Isyraq seharusnya tidak dirancukan dengan rangkaian guru sufi yang memuat nama Suhrawardi, khususnya Syihabuddin al-Suhrawardi, guru sufi terkemuka, yang sering disalahpahami dengan pendiri Madzhab Iluminasi, atau *Isyraq*, bahkan oleh banyak sejarahwan Muslim. Tentang empat orang Suhrawardi yang terkenal, lihat H. Ritter "Philologika, IX: Die vier Suhrawardi, ihre Werke in Stambuler Handschriften" *Der Islam*, 1937, hlm. 270–286 dan *Der Islam*, 1938, hlm. 35–86.

[113] Di antara tulisan H. Corbin tentang Suhrawardi, yang terutama harus disebutkan adalah terjemahan sejumlah karya pendek Suhrawardi ke dalam bahasa Perancis. Lihat H. Corbin, *suhrawardi d'Alep, fondateur de la doctrine illuminative (ishraqi)* (Paris: Tanpa Penerbit, 1935); H. Corbin, *Les Motifs*

nyaris tidak dikenal di luar tanah kelahirannya, seperti terlihat pada kenyataan bahwa kebanyakan karya tentang sejarah filsafat Muslim terus melihat Ibnu Rusyd, atau setidaknya Ibnu Khaldun sebagai titik akhir dalam sejarah intelektual Islam, dan dengan sepenuhnya melupakan Madzhab Isyraq beserta tokoh-tokoh Iluminasionis berikutnya yang mengikuti Suhrawardi.

Selain itu, kesalahan semacam ini diulangi oleh kebanyakan pemikir modern Arab, seperti tokoh-tokoh yang lahir di Pakistan dan India. Banyak dari mereka, terutama yang bersandar pada karya-karya para orientalis modern, bagi pengetahuan mereka tentang sejarah filsafat Islam, tidak menyadari arti penting dari Madzhab Isyraqi. Hal ini mungkin karena di Persialah bentuk kebijaksanaan ini menemukan tempat tinggalnya dan tempat ia hidup hingga saat ini.[114]

---

zoroastriens dans la philosophie de suhrawardi (Tehran: Tanpa Penerbit, 1946); dan dua prolegomena H. Corbin atas Suhrawardi, *Opera Metaphysica et Mystica Vol. I* (Istanbul: Tanpa Penerbit, 1945), dan *Opera Metaphysica et Mystica Vol. II* (Tehran: Tanpa Penerbit, 1952). Volume I berisi *Metafisika* dari tiga risalah besar Suhrawardi, *Talwihat, Muqawamat,* dan *Muthrahat.* Dan, volume II memuat naskah lengkap karya agungnya, *Hikmat al-Isyraq,* dan dua risalah pendeknya, *Fi I'tiqad al-Hukama'i* dan *Qishshat al-Ghurbat al-Gharbiyah.* Volume II, yang akan diterbitkan berikutnya oleh H. Corbin dan penulis buku ini (S. H. Nasr), akan meliputi koleksi lengkap karya-karyanya yang berbahasa Persia, yang bagian pertamanya direncanakan terbit pada tahun 1963.

[114] Baru-baru ini, perhatian dicurahkan oleh sarjana-sarjana Arab terhadap Suhrawardi, terutama sebagai akibat dari tersebarnya hasil penelitian H. Corbin di negara-negara Arab. Ini ditunjukkan oleh buku Sami al-Kiyalli, *As-Suhrawardi* (Kairo: Tanpa Penerbit, 1955); Ahmad Amin, *Hayy ibn Yaqdzan li Ibn Sina wa Ibn Tufail wa'l-Suhrawardi* (Kairo: Tanpa Penerbit, 1952); dan bagian khusus yang berbicara Suhrawardi dalam I. Madkour, *Fi al-Falsafat al-Islamiyah* (Kairo: Tanpa Penerbit, 1947); serta Abd al-Rahman Badawi, *Syakhshiyat Qaliqah fi al-Islam* (Kairo: Tanpa Penerbit, 1946), yang memuat terjemahan Arab monograf H. Corbin, *Suhrawardi d'Alep,* yang disebutkan sebelumnya.

Di persia, *Hikmat al-Isyraq,* dengan beragam komentar dan catatan, disajikan

Sebenarnya, reaksi Islam Sunni dan Syi'ah atas filsafat, agak berbeda. Dalam dunia Sunni, setelah penghancuran Peripatetik, filsafat nyaris hilang. Hanya logika saja yang terus diajarkan di berbagai madrasah. Lebih dari itu, doktrin-doktrin gnostik (*'irfani*) tampil ke permukaan, bahkan masuk ke kurikulum sekolah-sekolah. Dalam dunia Syi'ah, kasusnya agak berbeda. Teosofi[115] yang dibangun oleh Suhrawardi, secara bertahap, tergabung dengan filsafat Ibnu Sina di satu sisi dan dengan doktrin gnostik Ibnu 'Arabi di sisi lain—seluruhnya dalam matriks Syi'isme, yang hakikatnya bertindak sebagai penghubung antara filsafat dengan gnosis murni.

Untuk alasan itulah, seorang sejarawan yang melihat kehidupan intelektual di Persia dan kawasan-kawasan yang terpengaruh kultur Persia—seperti India, misalnya, tempat doktrin-doktrin *Isyraqi* tersebar luas, bahkan di lingkungan Sunni—akan berpendapat bahwa filsafat Islam, dalam makna

---

dalam edisi lithograf sejak abad lalu, dan selalu menjadi naskah dasar di madrasah-madrasah. Dan, beberapa risalahnya yang berbahasa Persia telah diterbitkan oleh Madhi Bayani dan Mushin Saba. Juga, terdapat karya 'Ali Akbar Danasirisht, *Afkar-i Suhrawardi wa Mulla Sadra* (Tehran: Tanpa Penerbit, 1316 H), yang menampilkan beberapa gagasan dasar Suhrawardi. Lihat juga S. H. Nasr, "Suhrawardi" dalam M. M. Sharif [Ed.], *History of Muslim Philosophy* (Wiesbaden: Tanpa Penerbit, 1963), yang membicarakan banyak materi yang didiskusikan dalam esei ini.

[115] Sebelum H. Corbin, karya terpenting yang ditulis dalam bahasa Eropa tentang persoalan ini, di antaranya yang memuat penafsiran-penafsiran yang salah oleh sarjana yang juga kompeten, adalah karya B. Carra de Vaux, "La Philosphie illuminative d'aprés Suhrawardi matoul" *Journal Asiatique*, 1902, hlm. 63–94; M. Horten, *Die Philosophie der Erleuchtung nach suhrawardi* (Halle: Tanpa Penerbit, 1912), dan edisi serta terjemahan ke dalam bahasa Inggris oleh O. Spies atas beberapa risalah Suhrawardi.

Teosofi yang kami maksudkan adalah bentuk kebijaksanaan yang bukan filsafat atau teologi, tetapi sebuah pengetahuan misteri Ilahi, seperti dimaksudkan oleh makna asal kata ini, sebelum maknanya dihilangkan oleh gerakan spiritual palsu modern.

sejatinya, tidak berakhir di tangan Ibnu Rusyd, namun justru dimulai secara benar setelah wafatnya, sebagaimana munculnya ajaran-ajaran Suhrawardi yang tersebar di kawasan Islam Timur.

Suhrawardi dilahirkan pada 549 H (1153 M) di desa Suhraward, di dekat kota Zanjan dalam Persia modern, sebuah desa yang telah menyumbangkan sahamnya berupa tokoh besar dalam Islam.[116] Ia menerima pendidikan awalnya dari Majduddin al-Jili di Maraghah, kota yang menjadi terkenal ke seluruh dunia beberapa tahun berikutnya ketika Hulagu Khan, penakluk dari Mongol, membangun observatorium terkenal di sana dan mengumpulkan para astronom terkemuka saat itu di bawah pimpinan Nashiruddin ath-Thusi.

Setelah itu, Suhrawardi pergi ke Isfahan yang kala itu menjadi pusat belajar terkemuka di Persia, untuk melanjutkan studinya dan menyempurnakan pendidikan formalnya bersama Dhahiruddin al-Qari. Cukup ironis, salah satu teman sekelasnya adalah Fakhruddin ar-Razi, musuh besar filsafat, yang beberapa tahun kemudian, setelah kematian Suhrawardi, ketika diberi hadiah salinan buku *At-Talwihat*, ia menciumnya dan menangis mengenang teman sekolahnya yang mengikuti jalan berbeda dengan dirinya.

---

[116] Sumber yang paling dapat dipercaya untuk biografi Suhrawardi adalah *Nuzhat al-Arwah wa Rawdat al-Afrah*, sebuah sejarah filsafat yang ditulis oleh muridnya dan salah seorang komentator terpenting atas karya-karyanya, Syamsuddin asy-Syahrazuri. Naskah asli Arab karya penting ini belum diterbitkan. Tetapi, terjemahan Persianya oleh Ziauddin Durri terdapat di Iran pada tahun 1317 H. Laporan-laporan tentang riwayat hidup Suhrawardi juga bisa ditemukan dalam karya-karya H. Corbin yang disebutkan sebelumnya.

Setelah merampungkan pendidikan formalnya, Suhrawardi mulai melancong ke Persia, menemui berbagai guru sufi yang di antaranya sangat menarik perhatiannya. Kenyataannya, sejak fase kehidupannya inilah, ia memasuki jalan sufi dan menghabiskan periode lama dalam pengasingan spiritual (*khalwat*), serta menenggelamkan diri dalam dzikir dan meditasi. Perjalanannya secara bertahap mencapai Anatolia dan Syria yang pemandangannya membuatnya terkesima. Dalam salah satu perjalanan ini, ia berangkat dari Damaskus menuju Aleppo. Di sana, ia bertemu dengan Sultan Malik azh-Zhahir, putra Sultan Shalahuddin al-Ayyubi (di Barat dipanggil Saladin). Sultan Malik azh-Zhahir, yang memiliki kecintaan khusus terhadap kaum sufi dan para sarjana, tertarik pada ahli hikmah muda ini dan mengundangnya untuk tinggal di istananya di Aleppo.

Suhrawardi, yang telah membangun kecintaan spesial atas daerah Aleppo, dengan senang hati menerima tawaran tersebut, dan ia tinggal di istana. Tetapi, gaya blak-blakan dan kekurangbijakan dalam mengungkap doktrin-doktrin esoterik di hadapan seluruh jenis audiens, kecerdasan tajam yang membuatnya bisa mengalahkan seluruh lawan dalam perdebatan, dan keahliannya dalam filsafat diskursif serta sufisme melahirkan banyak musuh, khususnya di kalangan sejumlah sarjana dalam bidang hukum (*ulama'*). Akhirnya, mereka meminta agar menghukumnya atas dasar menyebarkan ajaran-ajaran yang bertentangan dengan keimanan. Dan, ketika Sultan Malik azh-Zhahir menolak, mereka mengajukan permohonan langsung kepada Sultan Shalahuddin al-Ayyubi.

Pada saat itu, Syria baru saja direbut kembali dari Perang Salib, dan dukungan para sarjana dalam bidang hukum dirasa penting untuk menegakkan otoritas Sultan Shalahuddin al-Ayyubi. Akhirnya, sultan tidak punya pilihan lain, kecuali melaksanakan tuntutan mereka. Karena itu, tekanan berat dibebankan kepada Sultan Malik azh-Zhahir untuk melaksanakan keinginan kelompok otoritas keagamaan yang menentang ahli hikmah muda tersebut. Maka, Suhrawardi dijebloskan ke dalam penjara. Dan, pada tahun 587 H (1191 M), ia meninggal. Sebab langsung kematiannya tidak diketahui. Juga, pada usia 38 tahun, sang Guru Iluminasi itu bernasib sama dengan sufi terkenal sebelumnya, Al-Hallaj, yang sangat menarik perhatiannya sepanjang usia mudanya dan kata-katanya begitu sering ia kutip dalam karya-karyanya.

Dalam jengkal kehidupannya yang pendek, Suhrawardi menulis hampir 50 karya, baik dalam bahasa Arab maupun bahasa Persia, yang sebagian besarnya hingga kini masih ada. Karya-karya ini ditulis dalam gaya yang indah dan bernilai sastra tinggi. Karya-karya dalam bahasa Persia itu termasuk mahakarya terbesar tulisan prosa dalam bahasa tersebut, dan menjadi model bagi prosa naratif dan filosofis pada periode berikutnya. Tulisan-tulisan itu memiliki beberapa tipe yang berbeda yang bisa dikelompokkan dalam lima kategori berikut:[117]

---

[117] H. Corbin membuat klasifikasi serupa yang didasarkan pada empat kelompok karya yang sebagian kami ikuti, tetapi disertai perbedaan-perbedaan tertentu. Lihat prolegomenanya, *Opera Metaphysica et Mystica Vol. I...*, hlm. xvi, dan seterusnya. Dengan menantikan publikasi lengkapnya, L. Massignon membuat klasifikasi sementara karya-karya Suhrawardi dalam L. Massignon, *Recueil de textes inédits concernant l'histoire de la mystique en pays d'Islam* (Paris: Tanpa Penerbit, 1929), hlm. 113.

1. Empat karya besar yang bersifat doktrinal dan didaktik, semuanya dalam bahasa Arab, dan membentuk sebuah tetralogi yang pertama kali berbicara tentang filsafat Peripatetik tafsiran dan modifikasi dari Suhrawardi, lalu berbicara tentang teosofi *Isyraqi* yang mengikuti fondasi doktrinal yang lebih awal. Tetralogi itu terdiri dari *At-Talwihat* (Intimasi-intimasi), *Muqawamat* (Oposisi-oposisi), dan *Mutharahat* (Percakapan-percakapan)—ketiganya berbicara tentang modifikasi filsafat Aristoteles—dan mahakarnya, *Hikmat al-Isyraq* (Teosofi Cahaya Timur), yang berbicara tentang doktrin-doktrin *Isyraqi*.
2. Risalah-risalah yang lebih pendek, dalam bahasa Arab dan Persia. Risalah-risalah ini membicarakan pokok persoalan tetralogi dalam bahasa yang lebih sederhana dan dalam bentuk yang lebih singkat. Karya-karya ini meliputi *Hayakil al-Nur* (Kuil-kuil Cahaya), *Al-Alwah al-'Imadiyah* (Lembaran-lembaran yang Didedikasikan untuk 'Imaduddin), *Patraw-namah* (Risalah tentang Iluminasi), *Fi I'tiqad al-Hukama'* (Simbol Keimanan Para Filsuf), *Al-Lamahat* (Gemerlap Cahaya), *Yazdan Shinakht* (Pengetahuan Tuhan), dan *Bustan al-Qulub* (Kebun Hati). Dua yang terakhir dinisbatkan kepada 'Ain al-Qudhat al-Hamadani[118] dan Sayyid Syarif al-

[118] 'Ain al-Qudhat (al-Hamadani), yang kariernya sangat mirip dengan karier Al-Hallaj dan Suhrawardi, karena ia juga menemui kematian tragis pada usia muda, merupakan salah seorang sufi penting pada periode belakangan yang ajaran-ajarannya dalam banyak hal sama dengan ajaran-ajaran Suhrawardi, sekalipun ia bukan seorang *hakim*, atau teosof, tetapi seorang sufi murni dengan latar belakang keterlatihan dalam filsafat. Karyanya, *Zubdat al-Haqa'iq* dan *Tamhidat*, baru-baru ini diterbitkan oleh 'Afif 'Usairan (Tehran: Tanpa Penerbit, 1340 M), merupakan salah satu naskah ajaran sufi yang penting sebelum Ibnu 'Arabi.

Jurjani, sekalipun ia tampak lebih mungkin sebagai karya Suhrawardi.

3. Cerita-cerita mistik dan simbolik, atau novel, yang melukiskan perjalanan jiwa melintasi kosmos menuju dan pencapaian puncak iluminasi. Risalah-risalah ini hampir seluruhnya berbahasa Persia. Hanya sebagian kecil saja yang berbahasa Arab. Karya-karya tersebut adalah *'Aql-isurkh* (Akal/ Malaikat Merah), *Awaz-i par-i Jibra'il* (Senandung Sayap Jibril), *Al-Ghurbat al-Gharbiyah* (Pengasingan ke Negeri Barat), *Lughat-i muran* (Bahasa Anai-anai), *Risalat fi Halat ath-Thufuliyah* (Risalah tentang Keadaan Kanak-kanak), *Ruzi ba Jama'at-i Sufiyan* (Sehari Bersama Masyarakat Sufi), *Risalat al-Abraj* (Risalah tentang Perjalanan Malam), dan *Safir-i Simurgh* (Nyanyian Burung Griffin).
4. Transkripsi, terjemahan, dan uraian atas karya-karya filsafat-nya yang lebih awal, serta naskah-naskah suci dan keagamaan, seperti terjemahan Persia *Risalat ath-Thair*-nya Ibnu Sina, uraian dan komentar atas *Isyarat-i*-nya Ibnu Sina, gubahan atas *Risalat fi Haqiqat al-'Isyq*, yang didasarkan pada *Risalat fi al-'Isyq*-nya Ibnu Sina, dan komentar-komentar atas sejumlah ayat al-Qur'an dan hadits-hadits tertentu.[119]
5. Doa-doa dan permohonan dalam bahasa Arab, serupa dengan karya yang pada Abad Pertengahan disebut *Buku Waktu* dan yang disebut oleh Syahrazuri sebagai *Al-Waridat wa at-Taqdisat*.

[119] Sebuah komentar atas *Fushush al-Hikam* karya Al-Farabi juga dinisbatkan kepada Suhrawardi, tetapi tidak ada manuskrip karya yang ditemukan.

Korpus Suhrawardi itulah, bersama-sama dengan sejumlah komentar yang ditulis untuknya lebih dari tujuh abad lalu, yang membentuk sumber bagi doktrin-doktrin Madzhab Iluminasi. Ia merupakan gudang besar kebijaksanaan, tempat simbol berbagai tradisi, termasuk Zoroastrianisme, Pythagorianisme, Platonisme, dan Hermetisisme, yang ditambahkan pada ajaran-ajaran Islam. Karena itu, sumber-sumber formulasi Suhrawardi sangat banyak.

Suhrawardi tidak ragu-ragu untuk memasukkan—ke dalam pandangan dunianya—elemen apa pun yang cocok yang ia temukan di dalam tradisi lain. Tetapi baginya, tentu saja, seperti bagi Ibnu 'Arabi, semesta adalah sesuatu yang bersifat Islami, yang dalam cakrawalanya, simbol-simbol pra-Islam tertentu dimaksudkan, sebagaimana katedral kosmiknya Dante adalah Katedral Kristen yang mengandung nuansa Islami dan nuansa Alexandrian tertentu.

C. Sumber Doktrin Isyraqi

Sumber-sumber tempat Suhrawardi menimba elemen-elemen yang ia sintesiskan ke dalam teosofi *Isyraqi*-nya yang pertama, dan yang paling utama, adalah sufisme, terutama tulisan-tulisan Al-Hallaj dan Al-Ghazali, *Misykat al-Anwar*, yang memiliki kaitan langsung dengan relasi antara cahaya dan iman, sebagaimana dipahami oleh Suhrawardi. Ia juga meliputi

filsafat Peripatetik Muslim, khususnya filsafat Ibnu Sina,[120] yang pada bagian-bagiannya dikritik oleh Suhrawardi, tetapi diakui sebagai dasar penting untuk memahami doktrin-doktrin *Isyraq*. Tentang sumber-sumber pra-Islam, Suhrawardi sangat bersandar pada Pythagorianisme dan Platonisme, seperti juga pada Hermetisisme sebagaimana yang dipahami oleh orang-orang Alexandria, kemudian dipelihara dan dikembangkan di Timur Dekat oleh kaum Sabean di Harran, yang menganggap korpus Hermetik sebagai kitab suci mereka.[121]

Di atas sumber-sumber Yunani dan "Mediteranean" ini, Suhrawardi memerhatikan kebijaksanaan Persia Kuno yang doktrin-doktrinnya ia usahakan untuk hidup kembali, dan para ahli hikmahnya ia anggap sebagai pewaris kebijaksanaan, sebagaimana diwahyukan kepada Nabi Idris As. yang hidup di zaman purba atau Ukhnukh—Enoch dalam Ibrani—yang oleh para penulis Muslim diidentifikasi dengan Hermes. Ia juga bertumpu pada Zoroastrianime, khususnya dalam penggunaan simbolisme cahaya dan kegelapan, serta dalam anggelologi, di mana ia sangat mengandalkan termenologinya.

Akan tetapi, Suhrawardi memperjelasnya sumber-sumbernya. Sehingga, bagaimanapun, ia juga bukanlah seorang dualis. Secara jelas, ia tidak mengaku ikut ajaran-ajaran eksoterik

---

[120] Pada awal karyanya, *Qishshat al-Ghurbah al-Gharbiyah*, Suhrawardi menulis bahwa Ibnu Sina telah mencapai sumber-sumber kebijaksanaan *Isyraqi*, tetapi tidak sepenuhnya berhasil menemukannya. Lihat. H. Corbin, *Opera Metaphysica et Mystica Vol. II...*, hlm. 275.

[121] Lihat L. Massignon, "Inventaire de l'Hermétisme arabe" dalam A. J. Festugiére & A. D. Nock, *La Révélaion d'Hermés Trismégistre Vol. I* (Paris: Tanpa Penerbit, 1948). Lihat juga kajian yang masih otoritatif dari D. Chwolsohn, *Die Ssabier und der Ssabismus* (St. Petersburg: Tanpa Penerbit, 1856).

kaum Zoroaster. Namun, ia mengidentifikasi dirinya dengan sekelompok ahli hikmah Persia yang memiliki doktrin esoterik yang didasarkan pada Kesatuan Dasar Ilahiah dan sebagai sosok yang mengangkat tradisi tersembunyi dalam komunitas Zoroastrian. Atau, sebagaimana ia tulis sendiri:[122]

> Di kalangan komunitas Persia Kuno, terdapat sekelompok orang yang memberi petunjuk menuju Kebenaran dan orang yang diberi petunjuk oleh-Nya ke Jalan yang Lurus, yang para ahli hikmah kuno, tidak seperti mereka, menyebutnya Magi. Kebijaksanaan mereka yang tinggi dan teriluminasi itulah yang juga ditemukan oleh pengalaman spiritual Plato dan para pendahulunya, yang kami hidupkan kembali dalam buku kami yang berjudul *Hikmat al-Isyraq*.

Walaupun demikian, seharusnya tidak muncul anggapan bahwa Suhrawardi sedang mengupayakan suatu jenis eklektisisme dalam pendasarannya pada begitu banyak tradisi yang berbeda. Tetapi, ia menganggap dirinya sebagai penyatu kembali apa-apa yang ia sebut sebagai *Al-Hikmah al-*

[122] Ragip, *Kalimat at-Tashawwuf* (Istanbul: Tanpa Penerbit, 1480 H), hlm. 407. Lihat juga, H. Corbin, *Les Motifs zoroastriens...*, hlm. 24. *Kalimat at-Tashawwuf* memuat banyak ajaran Suhrawardi dan melahirkan kajian yang tepat jika naskahnya diedit secara kritis dan diterbitkan. Cukup menarik bahwa terdapat sebuah komentar atasnya yang ditulis oleh Mohammad 'Ali Isfahani, yang dikenal dengan 'Ali Hazin, seorang wali Persia abad ke-18 yang pergi ke Benares untuk menghabiskan sisa hidupnya dan dimakamkan di kota tersebut. Kebanyakan kaum sufi Benares saat ini mengikuti jejak ajarannya. Tetapi, komentarnya yang menghubungkan keseluruhan madzhabnya pada Suhrawardi, tampaknya sudah tidak ada.

Ladunniyah (Kebijaksanaan Ilahiah) dan *Al-Hikmat al-'Atiqah* (Kebijaksanaan Kuno). Ia yakin bahwa kebijaksanaan ini bersifat universal dan perennial, *philosophia perennis* atau *philosophia universalis*, yang terdapat dalam beragam bentuk di kalangan masyarakat Hindu dan Persia Kuno, Babilonia, Mesir, dan Yunani hingga masa Aristoteles—yang menurut Suhrawardi bukan awal, tetapi titik akhir filsafat Yunani—yang mengakhiri tradisi kebijaksanaan ini dengan membatasi pada aspek rasionalistiknya.[123]

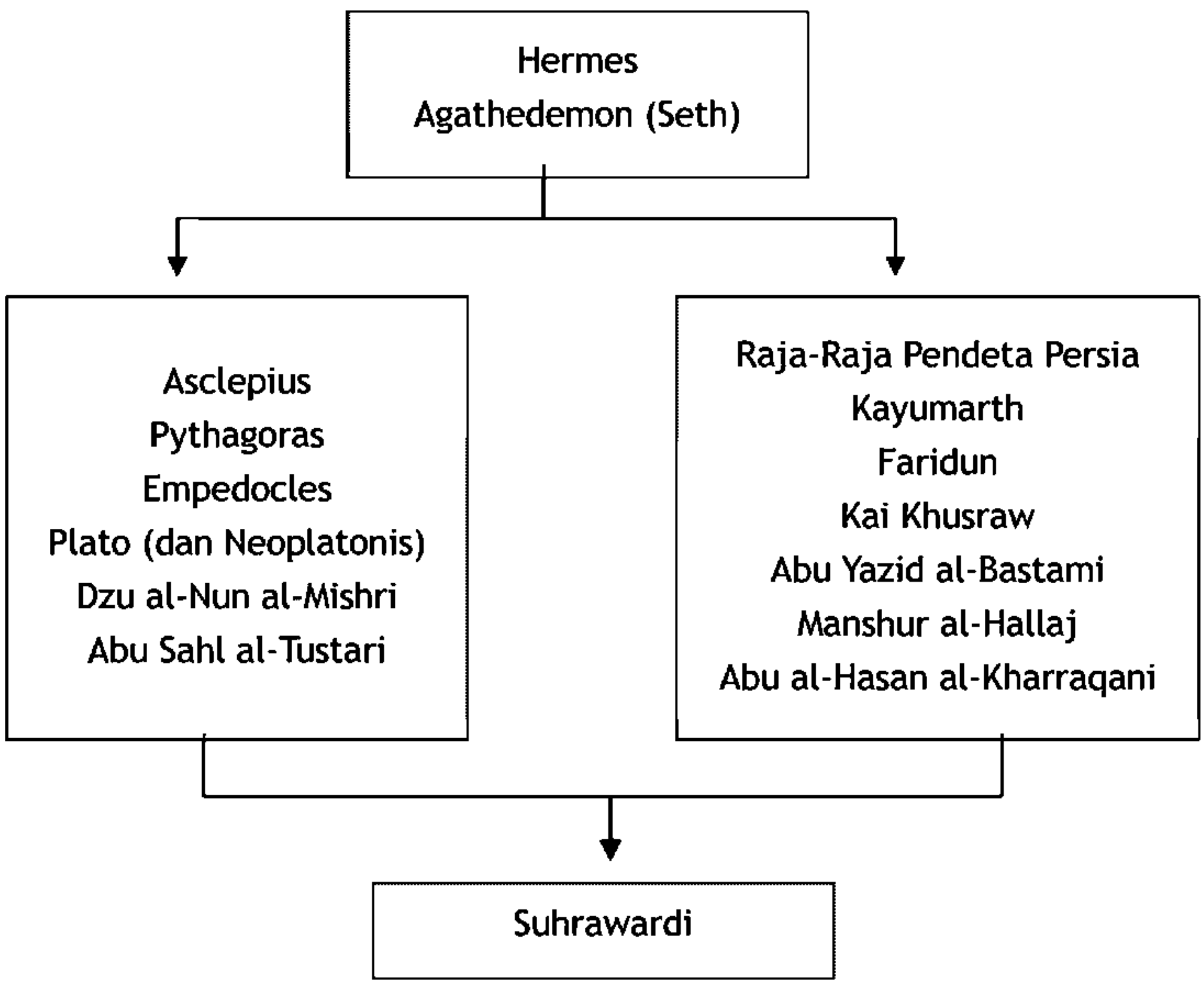
Konsep yang dimiliki Suhrawardi tentang sejarah filsafat sangat menarik. Sebab, hal itu memperlihatkan aspek mendasar dari kebijaksanaan *Isyraqi*. Menurut Suhrawardi, dan banyak penulis Abad Pertengahan lainnya, kebijaksanaan atau teosofi diwahyukan oleh Tuhan kepada manusia melalui Nabi Idris As., atau Hermes, yang—dalam seluruh Abad Pertengahan di Timur dan juga dalam madzhab tertentu di Barat—dianggap sebagai peletak dasar filsafat dan ilmu pengetahuan.

Lalu, kebijaksanaan itu dibagi menjadi dua cabang: yang satu ke Persia dan yang satunya lagi ke Mesir. Dari Mesir, ia bergerak ke Yunani. Akhirnya, dari dua sumber ini, yakni Yunani dan Persia, ia masuk ke peradaban Islam. Sesungguhnya, Suhrawardi menganggap pendahulunya yang paling dekat dalam dunia Islam bukan para filsuf yang banyak dikenal, tetapi para sufi awal. Ia juga menceritakan mimpinya bahwa ia bertemu dengan

[123] Suhrawardi menyatakan keyakinannya pada universalitas kebijaksanaan tradisional dengan sangat eksplisit dalam buku keenam *Fisika*-nya yang termasuk dalam karyanya, *Mutharahat*. Lihat H. Corbin, *Opera Metaphysica et Mystica Vol. I...*, hlm. xii.

penulis *Theology of Aristotle*—yang ia pikir Aristoteles, padahal sebenarnya Plotinus—dan bertanya kepadanya, "Apakah kaum Peripatetik, seperti Al-Farabi dan Ibnu Sina, adalah filsuf Islam sejati?" Aristoteles menjawab, "Sama sekali bukan. Tetapi, sang Sufi Al-Basthami dan Al-Tustari itulah filsuf sejati."[124]

Pandangan Suhrawardi tentang transmisi kebijaksanaan universal melalui mata rantai para ahli hikmah kuno—di antaranya adalah orang bijak Persia yang bersifat mitos dan para raja—bisa disimpulkan sebagai berikut:



[124] Riwayat mimpinya diceritakan pada bagian ke-55 dari *Metafisika*-nya dalam karyanya, *Talwihat*. Lihat juga dalam H. Corbin, *Les Motifs zoroastriens...*, hlm. 28–29.

Oleh karena itu, Sang Guru *Isyraq* menganggap dirinya sebagai titik fokus dua tradisi kebijaksanaan yang pada mulanya berasal dari sumber yang sama, kemudian dipersatukan kembali. Dengan demikian, ia berusaha mensintetiskan kebijaksanaan Zoroaster dan Plato, sebagaimana Gemistos Plethon berusaha melakukannya di peradaban tetangga, Byzantium, tiga abad sesudahnya, sekalipun pengaruh dan arti penting selanjutnya dari dua orang tersebut tentu sangat berbeda.

D. Makna Isyraq

Para sejarawan dan filsuf Muslim berbeda pendapat tentang makna bentuk pengetahuan yang disebut *Isyraq*, sebuah pengetahuan yang ditampilkan oleh Suhrawardi sebagai sebuah sintesis dua tradisi kebijaksanaan. Sayyid Syarif al-Jurjani, dalam *Ta'rifat* (Definisi-definisi) yang terkenal, menyebut kaum *Isyraqi* sebagai "para filsuf dengan Plato sebagai dedengkotnya". Sementara, Abdur Razaq al-Kasyani, dalam uraiannya atas *Fushush al-Hikam*-nya (Mutiara-mutiara Hikmah) Ibnu 'Arabi, menyebut mereka sebagai pengikut orang suci (*seth*), yang menurut sumber-sumber Muslim adalah pendiri serikat para ahli, yang dari mereka, permulaan keahlian itu berasal, dan ini terkait erat dengan tradisi Hermitisisme. Bagi Ibnu Wahsyiyah, yang bisa ditetapkan sebagai penulis paling awal dalam dunia Islam yang pernah menggunakan istilah *Isyraqi*

adalah kelompok orang-orang suci Mesir yang merupakan anak-anak saudari Hermes.[125]

Dari definisi-definisi tersebut, kita melihat bahwa mereka semua menghubungkan kebijaksanaan *Isyraqi* dengan periode pra-Aristotelian, sebelum filsafat dirasionalisasikan dan ketika intuisi intelektual masih merupakan jalan sejati bagi pencapaian pengetahuan. Suhrawardi sendiri mengikuti definisi kebijaksanaan *Isyraqi* yang serupa. Ia menulis:[126]

> Walaupun sebelum penyusunan buku ini saya menyusun sejumlah risalah ringkas tentang filsafat Aristotelian, buku ini berbeda dengan risalah-risalah tersebut, dan memiliki metode khasnya sendiri. Seluruh materinya tidak bisa dihimpun oleh pemikiran dan penalaran. Namun, yang berperan besar di dalamnya adalah intuisi intelektual, kontemplasi, dan praktik-praktik asketik. Sebab, pernyataan-pernyataan saya tidak lahir dari perantara pembuktian rasional, tetapi justru dengan visi batin dan kontemplasi. Maka, ia tidak bisa dirusak oleh keraguan dan gangguan orang-orang yang skeptis. Siapa pun yang merupakan "penempuh jalan" menuju Kebenaran adalah sahabatku dan pendukungku di jalan ini. Prosedur sang Guru Filsafat dan Imam Kebijaksanaan, Plato Ilahi, adalah sama. Dan, para ahli hikmah yang mendahului Plato, seperti Hermes, sang Bapak

---

[125] Ibnu Wahshiyah, *Ancient Alphabet and Hieroglyphic Characters* (London: Tanpa Penerbit, 1806), hlm. 100; H. Corbin, *Les Motifs zoroastriens...*, hlm. 18; dan H. Corbin atas Suhrawardi, *Opera Metaphysica et Mystica Vol. I* (Istanbul: Tanpa Penerbit, 1945), di mana H. Corbin menyajikan informasi yang telah kami rangkum di sini.

[126] H. Corbin atas Suhrawardi, *Opera Metaphysica et Mystica Vol. II...*, hlm. 10–11.

Filsafat, juga menempuh jalan yang sama. Karena para ahli hikmah masa lalu, disebabkan oleh keterbatasan pengetahuan masyarakat, mengungkapkan pernyataan-pernyataannya dalam simbol-simbol rahasia, maka penolakan yang pernah terlontar terhadapnya, tertuju pada dimensi luar dari pernyataan-pernyataan tersebut, dan itu bukan pada maksud hakikinya. Dan, kebijaksanaan *Isyraqi*, yang berdasar pada dua prinsip cahaya dan kegelapan sebagaimana dibangun oleh para ahli hikmah Persia seperti Jamasp, Farshadshur, dan Buarjumihr, adalah sebagian dari simbol-simbol rahasia dan tersembunyi tersebut.

E. Tingkatan Orang-orang yang Mengetahui

Dari kata-kata Suhrawardi tersebut, menjadi jelas bahwa kebijaksanaan *Isyraqi* didasarkan pada penalaran diskursif dan intuisi intelektual, pada latihan formal terhadap pikiran, dan juga pada pembersihan jiwa. Pada dasarnya, ia membagi tingkatan orang yang berusaha mendapatkan pengetahuan sesuai dengan usaha pengembangan daya-daya tersebut dalam dirinya. Menurutnya, terdapat empat kategori yang bisa dipertimbangkan, yaitu sebagai berikut:[127]

1. Mereka yang mulai merasa haus atas pengetahuan, lalu memasuki jalan pencarian untuk memperolehnya.
2. Mereka yang telah memperoleh pengetahuan formal dan menyempurnakan filsafat diskursif, tetapi masih asing

[127] *Ibid.*

dengan gnosis. Di antara mereka, Suhrawardi menyebut nama Ibnu Sina dan Al-Farabi.

3. Mereka yang tidak peduli atas bentuk-bentuk diskursif pengetahuan sama sekali, tetapi telah membersihkan jiwanya hingga mencapai intuisi intelektual dan pencerahan batin (iluminasi), seperti Al-Hallaj, Al-Basthami, dan Al-Tustari.
4. Mereka yang telah menyempurnakan filsafat diskursif dan juga memperoleh iluminasi atau gnosis. Di antara kelompok ini, yang para pengikutnya ia sebut *hakim muta'allih*—secara harfiah berarti teosof—ia menyebut Pythagoras, Plato, dan dalam dunia Islam, ia menyebut namanya sendiri.[128]

Di atas kategori-kategori ini, terdapat hierarki wujud-wujud spiritual yang samawi atau tak terindra, yang di puncaknya terdapat kutub (*quthb*), atau imam, yang karenanya seluruh anggota hierarki spiritual yang lain bertindak sebagai wakil-wakil. Wujud-wujud spiritual ini adalah alat yang, pada gilirannya, digunakan oleh jiwa-jiwa manusia untuk mendapat iluminasi, dan akhirnya menyatu dengan sang kutub.

---

[128] Selanjutnya, di Persia, ini menjadi gelar rangkaian para wali, di mana Mulla Shadra, *hakim* Dinasti Safawi terbesar, disebut *Sadr al-Muta'allihin*, "yang paling terkemuka di kalangan para teosof."

F. Simbolisme Geografik

Sebelum menganalisis beragam elemen kebijaksanaan *Isyraqi*, yang bisa diwujudkan melalui perkawinan rasiosinasi dan intuisi, mesti disampaikan terlebih dahulu tentang penjelasan istilah *Isyraq* itu sendiri dan simbolisme geografik yang diasosiasikan dengannya. Seperti telah kita lihat dalam Bab 1, istilah ini dalam bahasa Arab terkait dengan Timur dan dunia cahaya, atau iluminasi. Atas makna ganda dan simbolisme arah yang inheren di dalamnya, Suhrawardi mendasarkan anatomi deskriptifnya atas kosmos, seperti sebelumnya pernah dilakukan dengan kurang teliti oleh Ibnu Sina.

Geografi sakral yang menjadi dasar doktrin *Isyraqi* mengubah dimensi horisontal Timur-Barat menjadi vertikal. Artinya, Timur dimaksudkan sebagai dunia cahaya murni atau alam malaikat yang sama sekali tanpa kegelapan dan materi, dan karena itu, tidak bisa dilihat dengan mata kepala. Sedang Barat dimaksudkan sebagai dunia kegelapan atau materi, dan Barat Tengah (*Middle Occident*) sebagai langit tampak, tempat cahaya bercampur dengan kegelapan. Arah Timur dan Barat yang horisontal dijadikan vertikal dalam arti bahwa Barat dianggap sebagai eksistensi duniawi tempat materi bercokol, Barat Tengah sebagai langit astronomis, dan Timur sebenarnya mengatasi dan melampaui langit tampak, dan karena itu, tersembunyi dari mata kepala.

Batas antara Timur dan Barat, dengan demikian, bukanlah ruang samawi bulan (*sphere of the moon*), seperti dalam filsafat Aristoteles, tetapi merupakan langit bintang-bintang

yang teratur (*premium mobile*). Langit yang dipelajari oleh para astronom masih merupakan bagian dari dunia Barat, sekalipun merupakan bagian yang lebih murni, dan karena itu, ia lebih dekat ke dunia cahaya. Tetapi, ia masih bercampur dengan materi dan juga tidak memiliki kesempurnaan yang hanya dimiliki Timur, tempat substansi alam malaikat murni. Lebih-lebih, tidak terdapat perbedaan tajam antara wilayah bulan dengan langit seperti dalam sistem Aristotelian.

Atas dasar geografi kosmos inilah, kita harus mengerti bahasa Suhrawardi, di mana pun ia berbicara tentang Timur dan Barat atau terbit dan terbenamnya matahari. Dan, atas dasar ini pula, kebanyakan tindakan dalam cerita khayalinya bertempat, khususnya *Tale of the Occidental Exile* (*Qishshat al-Gurbah al-Gharbiyah*), yang kejatuhan manusia ke dunia materi disimbolkan dengan pengasingan ke Barat, yakni dengan kejatuhannya ke dalam sumur di kota Qirawan, yang terletak di Barat, tempat yang jauh dari dunia Muslim. Rumah asal tempat ia berangkat dan tempat ia berharap untuk kembali, disebut Yaman, negeri yang berada "di sisi kanan", dan karena itu, merupakan simbol Timur dalam cahaya, tempat jiwa sebagai substansi malaikat bersemayam, sebelum perpisahan dan kejatuhannya ke dunia materi.[129]

---

[129] Kata *Yaman* juga berarti *tangan kanan* dalam bahasa Arab dan memiliki signifikansi umum "arah cahaya timur". Sebab, jika orang berdiri menghadap utara maka tangan kananlah yang berada di arah Timur. Para penulis Muslim menyamakannya dengan sisi kanan lembah tempat asal Nabi Musa As. mendengar suara Tuhan di Sinai, dan juga menyamakannya dengan kebijaksanaan Nabi Sulaiman As. Dan, karena itu, ia merupakan sebuah kebijaksanaan yang didasarkan pada wahyu dan iluminsi. Beberapa penulis seperti Mir damad, wali Dinasti Safawi yang berpengaruh, mempertentangkan *hikmat-i Yunani* (filsafat Yunani)—yang berarti filsafat rasionalistik—dengan *hikmat-i Yamani* (kebijaksanaan Yaman)—yaitu, kebijaksanaan yang didasarkan pada iluminasi. Di sini, kita juga

G. *Hikmat al-Isyraq* dan Doktrin-doktrin Dasarnya

Untuk memahami ajaran-ajaran dasar Madzhab *Isyraqi*, tak ada sumber yang lebih baik untuk dilihat selain buku *Hikmat al-Isyraq*, yang isinya akan dianalisis secara singkat dalam kesempatan ini. Buku ini, yang dari sudut pandang gaya kesusastraan merupakan karya paling hebat dalam genrenya, disusun pada 532 H (1186 M) dalam rentang waktu beberapa bulan, yang menurut kesaksian Suhrawardi sendiri, berdasar pada wahyu dari Jiwa Suci (*Ruh al-Qudus*). Hal itu terjadi ketika seluruh tujuh planet saling terhubung membentuk Timbangan (*Al-Mizan*). Gayanya menunjukkan bahwa ia ditulis dengan cepat dan spontan, serta menampilkan kejeniusan sastra penulisnya. Keindahan dan kejelasan gayanya sama-sama tampak dalam karya-karya bahasa Arab dan bahasa Persia.

Hikmat al-Isyraq tidak mengikuti pembagian biasa pada logika, matematika, fisika, dan metafisika—sekalipun bagian tentang matematika sering ditiadakan—seperti kebanyakan naskah filsafat berbahasa Arab yang lain, semisal *Asy-Syifa'* dan *An-Najat* karya Ibnu Sina, serta tiga karya didaktik besar Suhrawardi. Tetapi, naskah pokok kebijaksanaan *Isyraqi* terdiri

bisa mengingat bahwa Yaman memainkan peran penting di kalangan kaum Rosikrusian, dan bahwa orang-orang yang ahli dari mereka diperintahkan untuk pergi "ke Yaman" dalam pencarian mereka atas pengetahuan. Selain itu, menurut sejumlah tradisi, Rosenkreutz Kristen, pendiri ordo ini, mengasingkan diri ke Yaman ketika ia melihat bahwa keadaan tidak menguntungkan untuk melanjutkan aktivitasnya di Eropa. Lihat R. Kienast, *Johann Valentin Andreae und die vier echten Rosenkreutzeer-Schriften* (Leipzig: Tanpa Penerbit, 1926), hlm. 113. Lihat juga H. Corbin, "Le Récit d'initiation et l'Hermétisme en Iran" *Eranos-Jahrbuch*, 1949, hlm. 136–137.

dari sebuah pengantar dan dua bagian (*section*) yang diawali dengan logika dan diakhiri dengan kesatuan spiritual atau mabuk (*ecstasy*) Allah Swt.

H. Kritik atas Filsafat Peripatetik

Di pengantarnya, Suhrawardi menggambarkan tentang penyusunan *Hikmat al-Isyraq*, intinya, dan tujuan yang ingin ia capai dengan karya itu. Setelah membatasi posisi umum karya itu, ia lalu mencurahkan perhatian pada bagian (*qism*) pertama untuk mengkaji logika yang disusun oleh Aristoteles dan Porphyry, walaupun tanpa menerimanya secara penuh (*in toto*). Tetapi, ia memasuki bab kedua dari bagian pertama untuk memberikan analisis umum terhadap aspek-aspek filsafat Aristoteles, termasuk logika. Di sini, ia mengkritik definisi Aristotelelian yang ia anggap tak lebih dari tautologi dan mereduksi sembilan aksiden menjadi empat, yaitu relasi, kualitas, kuantitas, dan gerak.

Tentang kritik umumnya atas Aristoteles dan kaum Peripatetik Muslim, Suhrawardi menyerang ajaran-ajaran dasar filsafat mereka untuk mempersiapkan dasar bagi formulasi doktrin-doktrin *Isyraqi*-nya. Misalnya, ia tidak menerima pandangan Ibnu Sina dan kaum Aristotelian lainnya yang menganggap bahwa dalam setiap sesuatu yang ada (*exist*), eksistensi merupakan prinsip (*ashl*) dan realitas esensi tergantung pada eksistensi.

Bagi Suhrawardi, setidaknya sesuai dengan interpretasi umum atas pernyataan-pernyataannya, esensi sesuatu itulah yang memiliki realitas dan merupakan prinsip, sedang eksistensi memainkan peran sampingan dari aksiden yang ditambahkan pada esensi. Pandangan ini, yang disebut prinsipialitas esensi (*ashalat al-mahiyah*), sekalipun sesudah itu diterima oleh Mir Damad, dikritik dengan tajam oleh Mulla Shadra yang menafsirkan seluruh kebijaksanaan *Isyraqi* sesuai dengan pandangan bahwa wujud merupakan prinsip (*ashalat al-wujud*) dan mengganti metafisika esensi Suhrawardi dengan metafisika wujud.[130]

Suhrawardi juga mengkritik Aristoteles dengan tajam karena menolak untuk meyakini dunia arketipe, atau "ide-ide" Platonik, sebagaimana dilakukan oleh gurunya, dan karena

---

[130] Kita telah membicarakan secara lengkap persoalan rumit ini, yang menjadi titik pusat perdebatan dalam madzhab-madzhab berikutnya di Persia, pada bab tentang Suhrawardi di dalam M. M. Sharif [Ed.], *History of Muslim Philosophy* (Wiesbaden: Tanpa Penerbit, 1963).

Tentang posisi Mulla Shadra dalam menghadapi persoalan ini dan pandangannya sendiri tentang prinsipialitas wujud, lihat S. H. Nasr, "Sadr al-Din Shirazi: His Life, Doctrines and Significance" *Indo-ianica*, Desember 1961, hlm. 6–16, dan "Kata Pengantar" dalam Mulla Shadra, *Se Asl* (Tehran: Tanpa Penerbit, 1340 H). Lihat juga Sayyid Abul Hasan Qazwini, "The life of Sadr al-Muta'allihin Shirazi and a Discussion of Motion in the Category of Substance" dan Sayyid Muhammad Husain Thabataba'i, "Sadr al-Din Muhammad ibn Ibrahim Shirazi, the Renewer of Islamic Philosophy in the 11th/17th Century" dalam S. H. Nasr [Ed.], *Mulla Sadra Commemoration Volume* (Tehran: Tanpa Penerbit, 1340 H), hlm. 7–21 dan 22–34, secara berturut-turut.

Terdapat guru-guru *Isyraqi* tertentu berikutnya, seperti *hakim* Persia kontemporer, Sayyid Muhammad Kazim 'Assar, yang menafsirkan cahaya dalam ajaran Suhrawardi sebagai sesuatu yang sama dengan wujud dalam bahasa Mulla Shadra, dan menunjukkan bahwa tidak ada perbedaan fundamental antara dua madzhab tersebut. M. Horten juga menyingkap dan mendiskusikan persoalan ini dalam kajiannya tentang Mulla Sadra dan Suhrawardi.

menyingkirkan sesuatu dari realitas dalam tatanan wujud yang lebih tinggi. Demikian juga, ia menolak definisi Aristoteles tentang tempat. Ia lebih menyukai konsep tempat yang lebih dekat dengan konsep Plato. Ia mengubah sistem Aristotelian dengan menolak salah satu ajaran fundamentalnya, yaitu doktrin hilomorfisme yang merupakan tulang punggung filsafat alam Peripatetik.

Bagi Suhrawardi dan penganut Madzhab" *Isyraqi* lainnya, semesta terdiri dari tingkatan-tingkatan cahaya dan kegelapan (ketiadaan cahaya). Dan tubuh, dengan mempertimbangkan aspek materialnya, tak lebih dari kegelapan tersebut, atau rintangan, yang menghalangi cahaya untuk menembusnya. Tentang bentuk, menurut Madzhab Aristotelian, ia diidentifikasi dengan malaikat yang mengawasi dan menjaga setiap benda (sesuatu). Ia merupakan cahaya yang terkandung dalam setiap tubuh yang membuat tubuh itu bisa berada (*exist*).

Sang Guru *Isyraq* juga membantah argumentasi Peripatetik atas keabadian jiwa sebagai wujud yang terlalu lemah dan hakikatnya mendekati persoalan kajian atas jiwa dari sudut pandang yang berbeda. Ketika para filsuf Aristotelian sebagian besar mencurahkan perhatian pada penetapan berbagai daya dalam jiwa, Suhrawardi secara mendasar justru tertarik pada pembuktian asal samawi jiwa dan kesengsaraan keadaannya saat ini. Hal itu mendorong pada usaha pencarian jalan yang dapat digunakan oleh jiwa untuk keluar dari penjara duniawinya atau "pengasingan ke Barat"-nya, dan kembali lagi ke tempat asalnya, tempat ia sendiri dapat memperoleh kebahagiaan dan kedamaian.

Terakhir, harus disebutkan kritik Suhrawardi atas dua teori tentang penglihatan (*vision*) yang berlaku sejak Abad Pertengahan. Kaum Aristotelian, secara umum, menganut pandangan bahwa dalam tindakan melihat, cahaya yang datang dari objek, menerpa bola mata. Dari situ, ia dialirkan ke *sensus comunis*, dan akhirnya ke jiwa yang "melihat" objek tersebut. Tetapi, para ahli matematika menganut teori yang berseberangan, bahwa dalam tindakan melihat, kerucut cahaya meninggalkan mata, dengan kepala kerucut terletak di mata dan buntutnya terletak di objek yang dilihat.

Suhrawardi, dalam menolak kedua pendapat tersebut, menghubungkan tindakan melihat yang bersifat fisik dengan iluminasi atau *Isyraq*, tempat semua bentuk pengetahuan turut ambil bagian. Orang hanya bisa melihat pada sebuah objek yang terkena cahaya (*a lighted object*), yaitu jiwa orang yang melihat melingkupi objek tersebut dan dipancari (*illuminate*) oleh cahayanya. Tindakan pancaran (*illumination*) inilah yang disebut "penglihatan". Sehingga, penglihatan fisik pun ikut terlibat dalam sifat penyinaran (*illuminative nature*) seluruh pengetahuan.

Setelah mengkritik ajaran tersebut dan ajaran tertentu lainnya dari filsafat Peripatetik, Suhrawardi lalu masuk ke bagian (*qism*) kedua bukunya untuk mendiskusikan prinsip-prinsip kebijaksanaan *Isyraqi* itu sendiri. Ia membagi bagian ini menjadi beberapa bab, yang secara berurutan berbicara tentang makna cahaya dan berbagai tingkatannya, serta berbicara tentang ontologi yang didasarkan pada simbolisme cahaya, hierarki malaikat atau angelologi, fisika, psikologi, dan

akhirnya persoalan-persoalan eskatologi serta kesatuan spiritual.

I. Cahaya dari Cahaya, Cahaya, dan Ontologi

Menurut Suhrawardi, seluruh realitas tak lain dari cahaya yang memiliki beragam tingkatan dan intensitas. Ia tidak memerlukan definisi. Sebab, orang selalu mendefinisikan ketidakjelasan dengan kejelasan, dan tidak ada yang lebih jelas dan lebih jernih dari cahaya. Maka, tidak ada apa pun yang bisa didefinisikan dalam istilah-istilah. Pada dasarnya, segala sesuatu (benda) dibuat jelas oleh cahaya, dan seharusnya didefinisikan dengan merujuk kepadanya. Cahaya Murni, yang oleh Suhrawardi disebut sebagai cahaya dari cahaya-cahaya (*nur al-anwar*), adalah Esensi Ilahi yang cahayanya menyilaukan, disebabkan oleh kemilau dan intensitasnya. Cahaya Tertinggi merupakan sumber segala eksistensi. Sebab semesta, dalam seluruh latar realitasnya, hanya terdiri dari tingkatan-tingkatan cahaya dan kegelapan. Atau, dengan mengutip pernyataan Suhrawardi sendiri:[131]

[131] Bagian dari *Hikmat al-Isyrat* ini diambil dari terjemahan bahasa Inggrisnya, lihat M. Smith, *Readings from the Mystics of Islam* (London: Tanpa Penerbit, 1950), hlm. 79.

> Esensi Cahaya Mutlak Pertama, Tuhan, memberikan penyinaran konstan, yang dengan itu, Dia termanifestasi dan membawa segala sesuatu pada keberadaan (eksistensi), memberikan kehidupan kepada-Nya dengan sinar-Nya. Segala sesuatu di dunia berasal dari Cahaya Esensi-Nya. Segala keindahan dan kesempurnaan merupakan karunia dari rahmat-Nya, yang pencapaian sepenuhnya pada iluminasi ini merupakan penyelamatan (*salvation*).

Karena itu, status ontologis segala sesuatu tergantung pada tingkatan tempat ia mendekati Cahaya Tertinggi dan teriluminasi sendiri. Suhrawardi menyebutkan beberapa jalan yang dapat membuat berbagai tataran semesta bisa begitu berbeda. Misalnya, orang bisa melihat segala sesuatu dari sudut pandang apakah ia merupakan cahaya atau kegelapan? Jika cahaya, apakah ia berdiri sendiri yang, dalam hal ini, ia disebut cahaya inkorporeal (*nur al-mujarrad*)? Atau, apakah ia tergantung kepada sesuatu selainnya, yang disebut cahaya aksidental (*nur al-'aradhi*)? Demikian juga, kegelapan bisa berdiri sendiri yang disebut keburaman (*ghasaq*), atau tergantung pada sesuatu yang lain, yang dalam hal ini disebut bentuk (*hai'ah*).

Suhrawardi juga melihat pembagian wujud sesuai dengan tingkatannya dalam pemahaman dan kesadaran. Sebuah wujud bisa jadi menyadari dirinya sendiri atau tidak menyadarinya. Jika menyadari, ia bisa jadi menyadari dengan dirinya sendiri, sebagaimana dalam kasus Cahaya Tertinggi atau Tuhan, para malaikat, jiwa manusia, dan arketip-arketip; atau ia tergantung pada sesuatu selain dirinya sendiri untuk bisa me-

nyadari dirinya, seperti bintang dan api. Demikian juga, jika suatu wujud tidak menyadari dirinya, bisa jadi ia berada dengan dirinya sendiri dan menjadi keburaman (*obscurity*), seperti semua benda-benda alam; atau tergantung pada yang lain dari dirinya, seperti warna dan bau.

Dalam cara seperti ini, beragam tingkatan hierarki universal dibedakan yang satu dengan yang lainnya. Akhirnya, kriteria bagi perbedaan adalah tingkatan cahaya yang dimiliki oleh setiap wujud, yang juga diidentifikasi dengan pengetahuan dan kesadaran. Dengan demikian, semesta berasal dari Cahaya Tertinggi—tanpa ada kesinambungan "substansial" dan "material" di antara keduanya. Lebih dari itu, cahaya dari cahaya-cahaya memiliki wakil sebagai pengawas dan simbol langsung dalam setiap domain, misalnya, matahari di langit, api di antara elemen-elemen, dan cahaya agung atau gemilang (*nur al-isfahbadi*) di dalam jiwa manusia. Sehingga, di berbagai tempat, tanda-tanda-Nya terjelma dan segala sesuatu memperlihatkan kehadiran-Nya.

J. Malaikat-malaikat (Malakut)

Angelologi, yang mengarahkan perhatiannya pada hierarki cahaya yang luas, atau substansi-substansi malaikat yang berada di antara dunia bayang-bayang dan Cahaya Tertinggi, menempati posisi sentral dalam doktrin *Isyraqi*. Malaikat sekaligus merupakan penyangga dunia ini, alat pengetahuan, sesuatu yang dituju manusia dalam usahanya sehingga bisa

menjadi ia dan yang dicari oleh manusia dalam kehidupan duniawinya.[132]

Suhrawardi sangat bertumpu pada angelologi Mazdean dalam menggambarkan beragam tatanan atau tata urut malaikat dan menggunakan terminologinya—yang telah ada di Kalender Persia hingga saat ini—[133]untuk memberikan nama beragam cahaya malaikat, di samping juga menggunakan terminologi Islam tradisional yang berasal dari al-Qur'an.[134] Keindahan dan daya malaikatlah yang paling banyak bergemerlap di dalam kosmos dan yang paling banyak menerangi penglihatan orang yang melihatnya.

---

[132] Gagasan ini juga terdapat pada Kristen Abad Pertengahan. Kala itu, ordo-ordo biarawan didasarkan pada malaikat-malaikat tersebut. Pada dasarnya, terdapat banyak persesuaian yang terlihat di antara angelologi sebagaimana dijabarkan oleh Suhrawardi dengan yang diulas dalam *Celestian Hierarchies*-nya Dionysius Areopatite, yang tulisan-tulsiannya merupakan sumber utama kajian dunia malaikat Latin Abad Pertengahan.

[133] Dalam Kalender Jalali saat ini—yang berdasar pada pergerakan matahari—nama setiap bulan sesuai dengan nama malaikat yang diyakini oleh penganut Zoroaster sebagai penguasa setiap bulan. Dewa-dewa yang lebih rendah disebut *yazatas*, yang mengatur hari-hari khusus dalam suatu bulan. Lihat A. V. W. Jackson, *Zoroastrin Studies* (New York: Tanpa Penerbit, 1928), hlm. Bab 5.

Suhrawardi juga menggunakan nama malaikat/dewa kaum Mazdak atau Dewa Keberuntungan Samawi dan kekuatan *khurrah* (dalam bahasa Avestik *xvarnah*, *Parsi farrah*) untuk menunjuk kemilau dan cahaya khusus yang diterima oleh ahli hikmah *Isyraqi*. Lihat H. Corbin, *Opera Metaphysica et Mystica Vol. II*..., hlm. hlm. 37–38. Lihat H. Corbin, *Les Motifs zoroastriens*..., hlm 36–45.

[134] Walaupun demikian, terdapat kesamaan yang menyolok antara angelolgi Zoroastrian dengan agama-agama Semit dalam hal bahwa banyak orang beranggapan angelologi Yahudi menggantikan angelologi Zoroastrian. Tentang angelologi Islam tradisional yang berasal dari al-Qura'an dan memiliki persamaan dengan skema Yahudi, lihat F. Schuon, *L'Ceil du coeur* (Paris: Tanpa Penerbit, 1950), dalam bab yang berjudul "An-Nur."

Suhrawardi tidak membatasi malaikat pada jumlah tertentu untuk menyesuaikan dengan langit yang tampak, seperti dilakukan oleh Al-Farabi dan Ibnu Sina. Ia juga tidak membatasi tingkatan-tingkatan kebebasan pada tiga aspek inteleksi yang disebutkan oleh kaum Peripatetik.[135] Pada dasarnya, ia mengkritik para pendahulunya karena ia anggap telah membatasi hierarki malaikat dengan cara demikian. Baginya, jumlah malaikat tidak sama dengan jumlah sepuluh langit dalam astronomi Abad Pertengahan, tetapi sama dengan jumlah bintang yang ditetapkan. Artinya, untuk tujuan-tujuan praktis, ia tidak terbatas dan di luar kemampuan kita untuk menghitungnya. Cara atau jalan yang digunakan oleh para malaikat untuk menerima pancaran Cahaya Ketuhanan dan teriluminasi oleh-Nya juga tidak terbatas pada bentuk-bentuk logis yang dipahami sebelumnya.

Hierarki para malaikat disebut oleh Suhrawardi dalam istilah dua tatanan, longitudinal atau panjang/tinggi (*thuli*) dan latitudinal atau lebar (*'ardhi*). Pucuk tatanan longitudinal ditempati oleh malaikat tertinggi, dan yang tertinggi dari darinya disebut *Bahman* (*Vohuman* menurut kaum Mazdean) dan Cahaya Terbesar (*Nur al-A'dzam*) atau Cahaya Terdekat (*Nur al-Aqrab*).[136] Malaikat tertinggi tersebut menyebabkan adanya malaikat-malaikat lain di bawahnya yang menerima

[135] Tiga aspek yang disebutkan oleh Ibnu Sina akan menjadi inteleksi dengan perantara akal Wujud Niscaya sebagai yang niscaya, yang ia sendiri merupakan sesuatu yang mungkin, dan ia sebagai yang niscaya melalui sesuatu yang lain dari dirinya. Lihat bab sebelumnya tentang Ibnu Sina.

[136] Kita lihat Suhrawardi menggunakan bahasa Zoroaster, tetapi mengaitkannya dengan bahasa al-Qur'an tradisional.

penyinaran darinya sekaligus dari cahayanya cahaya-cahaya (*nur al-anwar*).

Penyinaran, pada gilirannya, ditransmisikan ke tingkat berikutnya hingga tatanan vertikal atau longitudinal itu—yang masing-masing anggotanya disebut cahaya viktorial (*nur al-qahir*)—berakhir ke tingkat yang paling rendah. Tatanan ini disebut alam induk (*ummahat*).[137] Sebab, segala yang ada di dalam semesta berasal darinya. Dan, anggota-anggotanya yang berupa para malaikat tertinggi tersebut memiliki aspek dominasi (*qahr*) pada yang di bawahnya, dan yang di bawahnya memiliki aspek cinta (*mahabbah*) terhadap yang di atasnya.

Setiap cahaya merupakan pengantara, atau "penyucian" (*barzakh*), di antara dua kecemerlangan di atas dan di bawah.[138] Ia bertindak sebagai tabir yang, secara bersamaan, menyembunyikan dan memperlihatkan cahaya tatanan yang lebih tinggi. Menyembunyikannya dalam arti bahwa ia tidak ditransmisikan dalam intensitas penuh, dan memperlihatkannya dalam arti memungkinkan tingkatan tertentu dari penyinaran dan pancaran untuk melintasinya agar bisa memungkinkan anggota yang lebih rendah berikutnya dalam hierarki tersebut untuk berwujud.

Dari aspek maskulin hierarki tertinggi itu—yaitu aspeknya sebagai kekuatan dan kontemplasi—muncul tatanan longitudinal (vertikal) para malaikat yang sesuai dengan dunia

---

[137] Ini mesti tidak dikaburkan dengan istilah *ummahat* yang digunakan oleh para filsuf Peripatetik yang berarti *empat elemen*—api, udara, air, dan tanah—yang "melahirkan" tiga alam atau tiga kerajaan.

[138] Tentang skema angelologi ini, lihat H. Corbin, *Opera Metaphysica et Mystica Vol. II...*, hlm. 125 dan seterusnya.

arketip atau "ide-ide" Platonik. Anggota-anggota tatanan ini tidak berasal dari sesama anggotanya—sebagaimana dalam tatanan longitudinal. Dan, segala sesuatu dalam semesta yang bisa dilihat merupakan "kekuatan gaib" (*tilasm*), atau "ikon" (*sanam*), dari salah satu arketip-arketip ini, yang mengandung "pengaruh malaikat" partikularnya. Karena alasan itu, Suhrawadi menyebut arketip-arketip ini sebagai pemilik spesies (*arbab al-anwa'*) dan pemilik kekuatan-kekuatan gaib (*arbab al-tilism*). Sebab, masing-masing menguasai spesies tertentu yang—kedua arketip itu—merupakan arketip samawi dan "ide" Platonik bagi spesies tersebut.

Di sinilah Suhrawardi sepenuhnya menggunakan nama-nama Amshaspand Mazdean (*amesha spentas*) untuk menunjuk arketip-arketip beragam spesies. Misalnya, arketip air ia sebut *khurdad*, dan untuk mineral *shahriwar*, tetumbuhan *murdad*, dan api *urdibihisht*. Masing-masing benda-benda tersebut dikuasai oleh sebuah malaikat latitudinal khusus, yang bertindak sebagai kekuatan gaib baginya. Dalam hal ini, Suhrawardi menyamakan "ide-ide" Platonik dengan kekuatan-kekuatan tersendiri dari Ahuramazda dalam Zoroastrianisme.

Tatanan malaikat yang digambarkan demikian luas masih berada di atas kosmos yang terlihat. Sekarang, dari aspek feminin tatanan malaikat tinggi longitudinal yang merupakan aspek cinta dan penerimaan atas iluminasi dan penyinaran, muncul bintang-bintang tetap (*fixed*), dan melaluinya, muncul berbagai langit astronomis. Langit yang terlihat, dengan demikian, merupakan "materialisasi" substansi-substansi malaikat. Pada dasarnya, semua itu dianggap sebagai kristalisasi

aspek malaikat-malaikat tertinggi yang "bukan wujud", atau "ketiadaan", atau keterpisahan dari cahayanya cahaya-cahaya, yang dengan sendirinya, bisa dianggap sebagai Nyata Mutlak, tanpa ketiadaan sama sekali.

Terakhir, tatanan latitudinal para malaikat memunculkan tatanan malaikat perantara yang bertindak sebagai pengawas dan menguasai spesies-spesies secara langsung. Para anggota dari tatanan menengah ini, disebut cahaya pengatur (*al-anwar al-mudabbirah*), dan sering juga disebut cahaya agung (*al-anwar al-isfahbadiyah*). Nama terakhir ini diberikan secara khusus pada malaikat-malaikat yang mengatur jiwa manusia. Malaikat-malaikat ini menggerakkan langit dan menjawab seluruh makhluk di bumi, dari mineral dan tetumbuhan, hingga binatang dan manusia.

Dalam kasus manusia, sebuah cahaya agung bertempat di pusat setiap jiwa dan mengatur setiap aktivitas manusia. Bagi spesies manusia, dalam totalitasnya, Jibrillah yang dianggap sebagai malaikatnya, yakni arketip insani (*rabb al-anwa' al-insani*), yang oleh Suhrwardi disamakan dengan Jiwa Suci (*Holy Spirit*) dan jiwa Nabi Muhammad Saw. Dan, karena juga disamakan dengan fungsi wahyu, Jibril menjadi penyingkap tertinggi semua pengetahuan.[139]

Di samping memiliki malaikat penjaga bagi seluruh spesiesnya, manusia juga memiliki malaikat penjaganya sendiri-sendiri yang bertempat di dunia malaikat. Suhrawardi menganggap setiap jiwa telah memiliki eksistensi-sebelumnya di alam malakut

[139] Identifikasi ini menjadi krusial dalam spekulasi sejumlah ahli hikmah Syi'ah yang mengintegrasikan teosofi *Isyraqi* ke dalam Syi'ah.

sebelum turun ke wilayah alam tubuh. Setelah memasuki tubuh, jiwa, atau pusat batinnya yang membuatnya abadi (inti malaikat), ia terbagi menjadi dua bagian. Satu tetap di langit, satunya lagi turun ke "penjara" atau "benteng" tubuh. Itulah mengapa jiwa manusia selalu tidak bahagia di dunia ini. Ia sebenarnya sedang dalam pencarian atas bagian separuhnya (yang ada di langit), yakni "pasangan" samawinya.

Jiwa juga tidak akan pernah mencapai kebahagiaan tertinggi hingga ia bersatu dengan bagian jiwa yang bernuansa malakut tersebut serta mencapai tempat samawinya. Karena itu, perwujudan tertinggi (*entelechy*) manusia adalah menyatu kembali dengan "diri" spiritualnya, dengan prototipe malakut yang merupakan "diri" sesungguhnya dan sesuatu yang seharusnya ia "menjadi" (*become*) dan "akan menjadi" (*to be*). Artinya, ia harus menjadi yang sebenarnya. Ia tidak bisa mencapai kedamaian serta mencapai tujuan pengembaraan, seperti seorang anak yang tersesat di lorong rumit dalam terowongan kosmos, hingga ia bersatu kembali dengan malaikat penjaganya yang merupakan "diri"-nya yang sejati.[140]

---

[140] Konsep bagus yang dianut oleh Suhrawardi, kaum Iluminsionis, dan para sufi lainnya sangat selaras dengan konsep Mazdean tentang sekelompok malaikat yang menjaga setiap jiwa dalam kehidupan dunia dan dengan salah satunya jiwa, pada puncaknya, menjadi menyatu. Lihat A. V. W. Jackson, *Zoroastrian Studies: The Iranian Religion and Various Monographs* (Tanpa Kota: Tanpa Penerbit, 1928), hlm. 59–60; R. C. Zaehner, *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism* (London: Tanpa Penerbit, 1961), hlm. 146–148; dan H. Corbin, *Les Motifs Zoroastriens...*, hlm. Bab 3.

Tetapi, seharusnya tidak muncul anggapan bahwa Suhrawardi membatasi kesatuan tertinggi pada tingkatan alam malakut daripada mengakui kesatuan dengan Tuhan. Ia membagi orang-orang yang telah memperoleh pengetahuan intuitif menjadi empat kategori. *Pertama*, orang-orang yang mengatakan *Laa ilaha illa Allah* (Tidak ada tuhan selain Allah). *Kedua*, tingkat yang lebih tinggi, yaitu orang-orang yang melafalkan *La huwa illa Huwa* (Tidak ada ke-ia-an [*he-*

K. Fisika dan Psikologi

Setelah menyelesaikan kajiannya atas alam malakut, Suhrwardi beralih pada deskripsi tentang dunia tubuh dan jiwa, yaitu fisika dan psikologi. Fisikanya, seperti diperkirakan, merupakan sesuatu yang didasarkan pada cahaya, bukan atas teori bentuk dan materi Aristotelian yang ia tolak. Semua tubuh merupakan tingkatan cahaya dan bayang-bayang. Dan, kajian atas fisika adalah kajian atas cahaya, yang intensitasnya meredup dan diperlemah oleh bayang-bayang dunia material. Suhrawardi membagi tubuh menjadi tiga kelompok:[141]

1. Kelompok yang menghalangi cahaya dan mencegahnya agar tidak masuk;
2. Kelompok yang tembus cahaya dan tidak menghalanginya; dan
3. Kelompok yang memungkinkan cahaya masuk dalam tingkatan yang berbeda dan juga membagi dirinya menjadi banyak kelompok.

ness] kecuali Dia (*He*). *Ketiga*, tingkat yang lebih tinggi, yaitu orang-orang yang melafalkan *La anta illa Anta* (Tidak ada ke-engkau-an [*thou-ness*] kecuali Engkau (*[Divine] "Thou"*). *Keempat*, tingkatan yang lebih tinggi, yaitu orang-orang yang melafalkan *Laa ana illa Ana* (Tidak ada ke-aku-an [*I-ness*] kecuali Aku (*[Divine]"I"*). *Kelima*, orang-orang yang telah menyadari kesatuan puncak dan menyatakan *Kullu sya'in halikun illa wajhahu* (Segala sesuatu binasa kecuali Wajah-Nya). Lihat Suhrawardi, *Safir-i Simugh* (Tehran: Tehran National Library MS, 1758), hlm. 11–12,

[141] Untuk diskusi tentang fisika, lihat H. Corbin, *Opera Metaphysica et Mystica Vol. II...*, hlm. 187 dan seterusnya.

Jadi, langit menjadi milik kategori kedua dari tingkat gemerlapan (*luminous state*), bumi milik kategori pertama, air milik kategori kedua dalam tingkat normalnya, dan udara menjadi milik kategori ketiga, yang terdiri dari banyak tingkatan. Di sini, Suhrawardi tidak menganggap api, yang merupakan elemen keempat dari elemen tradisional, sebagai elemen duniawi seperti lainnya, tetapi sebagai sebuah bentuk cahaya dan wakil-pengawas dari Cahaya Tertinggi dalam lingkungan bumi.

Dengan dasar ini, Suhrawardi mendiskusikan beragam fenomena fisik, khususnya fenomena meteorologis, dengan mengikuti skema umum Peripatetik, tetapi dengan penekanan yang berbeda. Misalnya, sekalipun ia menerima teori eskalasi dan penguapan, ia menekankan arti penting cahaya dalam seluruh fenomena meteorologis dan perubahan. Hakikatnya, keseluruhan fisikanya secara esensial didasarkan pada kajian atas tubuh sebagai penyucian atau persinggahan (*barzakh*) antara gradasi-gradasi beragam cahaya yang memantul dan pindah dalam tingkatan-tingkatan yang berbeda. Tubuh diperintah oleh langit; langit diperintah oleh jiwa; dan, jiwa diperintah oleh berbagai tatanan malakut serta kelompok malakut oleh cahaya dari cahaya-cahaya yang menguasai seluruh semesta.

Dari gabungan elemen-elemen itu, muncul tiga dunia, yang masing-masing bagiannya adalah kekuatan dari malaikat tertentu. Misalnya, dalam domain mineral, emas dan permata memiliki kecemerlangan khusus dan pengaruh pada jiwa manusia dalam memunculkan kenikmatan dan kebahagiaan. Sebab, cahaya yang ada di dalamnya, dekat dengan cahaya yang

ada dalam jiwa manusia. Demikian halnya dalam tetumbuhan dan binatang, cahaya malaikat menguasai dan mengatur fungsi masing-masing spesies.

Suhrawardi mengikuti skema Ibnu Sina dan kaum Peripatetik lain dalam pembagian jiwa tetumbuhan dan binatang.[142] Jiwa tetumbuhan (*vegitative soul*), menurut Guru *Isyraq* itu, memiliki tiga daya dasar, yaitu daya makan, pertumbuhan, dan reproduksi. Daya makan sendiri terdiri dari kekuatan menarik, menyimpan, mencerna, dan mempertahankan diri. Jiwa binatang memiliki kekuatan tambahan, yaitu bergerak—yang terdiri dari nafsu, kemarahan, dan berahi—yang merupakan karakteristik khusus dari jiwa binatang. Tetapi, semua daya itu, dalam jiwa tetumbuhan dan binatang, semata merupakan aspek-aspek kehadiran cahaya malaikat dalam setiap spesies, dan fungsinya harus dipahami dengan merujuk pada cahaya tersebut.

Manusia, yang merupakan binatang paling sempurna, di samping memiliki daya-daya tersebut, serta lima daya eksternal yang dimiliki bersama dengan binatang yang lebih tinggi, juga memiliki lima daya internal yang bertumpu pada kesan-kesan yang diterima dari dunia luar ke cahaya agung yang berada di dalam dirinya. Lima indra ini disebut sebagai *sensus communis*, yaitu fantasi, penangkapan, imajinasi,[143] dan memori,

[142] Tentang psikologi Suhrawardi, lihat *Ibid.*, hlm. 203 dan seterusnya.

[143] Suhrawardi juga meyakini eksistensi khayal kosmik yang tersendiri dan yang dituju perjalanan jiwa untuk mendapatkan suatu bentuk yang kemudian tampak dalam khayal manusia. Alam pengantara ini, yang juga disebut "alam tergantung" atau "bentuk-bentuk yang bergantung" (*shuwar al-mu'allaqah*) atau juga disebut "alam tubuh-tubuh halus atau tiruan" (*'alam la-mitsal*), terletak di antara alam terindera dan alam arketip, dan memainkan peran esensial dalam persoalan tersebut, seperti penciptaan dan eskatologi, baik dalam ajaran Suhrawardi, Ibnu 'Arabi, atau pun Mulla Shadra. Lihat H. Corbin, *L'Imagination créatrice dans le*

yang semuanya di bawah naungan jiwa rasional (*an-nafs al-nathiqah*), yang pada ujungnya sama dengan cahaya agung (*nur al-isfahbadi*)—percikan cahaya malaikat yang telah terpenjara dalam benteng tubuh sehingga ia sering melupakan tempat asalnya. Pada dasarnya, Suhrawardi dan kaum *Isyraqi* tidak begitu berminat pada ulasan daya-daya psikologis sebagaimana minatnya untuk menampilkan kondisi memprihatinkan sebagai tempat kejatuhan jiwa dan proses penyadaran kembali yang harus dijalani dalam rangka mengingat kembali rumahnya yang hilang dan mencoba menemukannya kembali.

L. Eskatologi dan Kesatuan Spiritual

Bagian terakhir buku *Hikmat al-Isyraq* terbagi dua: tentang persoalan kesatuan spiritual dan keadaan jiwa setelah kematian. Suhrawardi menggariskan cara yang bisa digunakan untuk melepaskan jiwa dari ikatan-ikatan material ketika masih berada dalam tubuh dan mendapat iluminasi cahaya malaikat. Ini seharusnya menjadi tujuan semua orang. Sebab, setiap jiwa, tanpa mempedulikan tingkatan kesempurnaan yang mungkin dicapai, berusaha mendapatkan Cahaya Tertinggi dalam setiap saat dari kehidupannya, sekalipun ia sendiri tidak mengetahui objek sejati dalam pencariannya.

Kebahagiaan dan kesedihan datang dari iluminasi yang dipancarkan oleh cahaya langit, dan, kenyataannya, Suhrawardi beranjak lebih jauh untuk menyatakan bahwa orang yang tidak

---

soufisme d'Ibn Arabi (Paris: Tanpa Penerbit, 1958), hlm. Bagian 2.

merasakan kebahagiaan teriluminasi oleh cahaya viktorial atau pengendali (*nur al-qahir*), tidak akan pernah tahu makna dan hakikat kebahagiaan.[144] Semua kebahagiaan parsial dan yang berlalu dalam kehidupan ini tak lebih dari pantulan kebahagiaan iluminasi dan gnosis.

Kondisi jiwa setelah kematian tergantung pada tingkat kemurnian dan pengetahuan yang telah ia capai dalam kehidupannya. Sesuai dengan dasar pembedaan ini, terdapat tiga kelompok jiwa, yaitu sebagai berikut:

1. Kelompok jiwa yang mencapai ukuran kemurnian dalam kehidupan (*su'ada'*);
2. Kelompok jiwa yang digelapkan oleh kejahatan dan kebodohan (*asyqiya'*); dan
3. Kelompok jiwa yang telah mencapai kesucian dan iluminasi dalam kehidupannya, yaitu para wali (*awliya'*) atau para teosof (*muta'allihin*).

Jiwa manusia merupakan kelompok pertama yang memisahkan diri setelah kematian menuju alam arketip, tempat ia menikmati suara, bau, dan rasa yang semuanya hanyalah bayang-bayang saat masih ada di bumi. Bayang-bayang yang merupakan kelompok kedua, melepaskan diri menuju alam bentuk-bentuk yang "terikat" atau "bergantung", yakni labirin imajinasi kosmik yang merupakan alam kekuatan jahat yang gelap dan jin. Akhirnya, jiwa para wali dan kaum bijak arif (*gnostics*), setelah meninggalkan tubuhnya, naik bahkan melewati alam

[144] H. Corbin, *Opera Metaphysica et Mystica Vol. II...*, hlm. 225.

malakut untuk memperoleh kebahagiaan transenden dari kedekatannya pada Cahaya Tertinggi.[145]

Kondisi jiwa setelah kematian, apakah ia menderita atau bahagia, tergantung pada kesucian dan kesempurnaannya, dalam arti penyelesaian kemungkinan-kemungkinan perwujudannya melalui realisasi dan pengetahuan. Suatu jiwa yang suci dan tuntas, atau setidaknya memiliki salah satu dari dua kualitas ini, tidak akan lama menderita karena terpisah dari dunia. Akibatnya, Suhrawardi menganjurkan agar orang menyadari saat-saat berharga dalam kehidupan yang dianugerahkan kepadanya dan menghabiskannya untuk penyucian jiwanya sehingga ia akan seperti seorang malaikat dan serupa dengan prototipe samawinya.

M. Signifikansi Cerita Khayali

Analisis atas doktrin-doktrin dasar teosofi *Isyraqi*, sebagaimana terkandung dalam *Hikmat al-Isyraq*, menyingkapkan aspek didaktik tulisan-tulisan Suhrawardi yang kebenaran metafisikanya diformulasikan dalam bentuk objektif. Tetapi, untuk memperoleh pandangan utuh atas pesannya dan lingkup menyeluruh dari tulisan-tulisannya, harus juga dilakukan kajian atas cerita-cerita khayali, risalah-risalah simbolik dan mistik,

[145] Eskatologi Suhrawardi, seperti yang dibicarakan dan diubah oleh Mulla Shadra dalam komentarnya atas bagian terakhir *Hikmatal-Isyraq*, dikaji dalam sebuah artikel panjang oleh H. Corbin yang dijadwalkan dimuat dalam edisi mendatang, *Commemoration Volume of Mulla Sadra*, yang akan diterbitkan dalam waktu dekat oleh *Iran Society*, Calcutta.

tempat pengalaman spiritual-khusus diceritakan dalam bahasa simbolik yang kaya, yang simbol itu sendiri menjadi aspek integral dari visi tersebut.

Dalam risalah-risalah pendek tersebut, yang dalam banyak hal mirip dengan cerita-cerita simbolik Abad Pertengahan, semacam *Parsifat*, tidak terdapat usaha untuk menyajikan Kebenaran dalam seluruh aspeknya. Tetapi, dalam setiap risalah, ia menjelaskan fase tertentu dari kehidupan spiritual yang berupa pengalaman batin tertentu, dan ia mempertunjukkan seperangkat simbol tertentu yang memberi pandangan sekilas kepada para pembaca atas satu aspek dari jagad *Isyraqi* dan juga jiwa Suhrawardi sendiri.

Kita tidak bisa menelisik semua cerita khayali Suhrawardi di sini. Tetapi, untuk mengakrabkan diri dengan karakter umumnya, akan bermanfaat jika melakukan kajian sekilas atas salah satunya, yaitu *Awz-i par-i Jibrail* (Senandung Sayap Jibril).[146] Ia menyajikan karakteristik tertentu yang juga dimiliki oleh cerita-cerita lainnya. Cerita awalnya terbagi menjadi dua. Di bagian pertama, seorang murid dan seorang guru, tokoh dalam cerita itu, yang memiliki penglihatan seorang wali dan yang merupakan "nabi dalam dirinya", yaitu malaikat yang membimbingnya ke jalan menuju perwujudan Kebenaran.

---

[146] Saya memilih risalah khusus ini karena telah ada terjemahan dan komentarnya yang bagus dalam bahasa Eropa. Lihat H. Corbin & P. Kraus, "Le Bruissement de l'aile de Gabriel" *Journal Asiatique*, Juli–September 1935, hlm. 1–82.

Sang murid bertanya kepada sang wali itu tentang tempat asalnya. Ia mendapat jawaban bahwa ia berasal dari "kawasan tidak-di-mana pun" (*nakuja al-abad*), yang secara harfiah berarti dunia utopia, yaitu kawasan yang tidak terdapat di dunia ini, tidak di tempat mana pun, dan berada di luar tiga dimensi ruang. Lalu, setelah menemukan tempat asal sang guru, ia mulai bertanya padanya tentang beragam aspek doktrinnya.

Di bagian kedua kisah tersebut, sifat umum cerita dalam karya itu berubah. Sang murid meminta gurunya mengajarkan tentang firman Tuhan. Sang wali setuju atas permintaannya. Pertama kali, ia mengajarnya tentang misteri-misteri *jafr*, yaitu ilmu tentang makna esoterik huruf dan kata yang didasarkan pada simbolisme nomeriknya. Lalu, ia menceritakan pada sang murid bahwa Tuhan menciptakan firman (dalam arti logos), seperti para malaikat, dan juga menciptakan Firman Tertinggi yang jauh berada di atas para malaikat, seperti matahari yang jauh lebih terang dari bintang-bintang.

Manusia sendiri adalah sebuah firman dari Tuhan dan senandung dari sayap Jibril. Sayap-sayap Jibril terbentang meliputi langit dan bumi. Dunia bayang-bayang atau Barat ini tak lebih dari sekadar bayangan sayap kiri Jibril, sebagaimana dunia cahaya-cahaya para malaikat, atau Timur, yang merupakan bayangan dari sayap kanannya. Dengan demikian, segala sesuatu di dunia ini, diberi wujud oleh senandung sayang Jibril. Dengan dunia inilah, atau dengan suara sayap malaikat tertinggi, manusia muncul. Dan, dengan Kata—Nama Tuhan—pula, manusia diintegrasikan pada keadaan dasar dan asal ilahiahnya.

N. Tradisi Isyraqi

Oleh para sarjana modern, Suhrawardi sering dituduh punya sentimen anti-Islam dan berusaha menghidupkan kembali Zoroastrianisme untuk melawan Islam.[147] Padahal, tidaklah demikian adanya. Benar, seperti digambarkan, bahwa Suhrawardi menggunakan simbol-simbol Zoroastrian, sebagaimana pemikir lain seperti Jabir bin Hayyan menggunakan simbol-simbol Hermetik, untuk mengekspresikan doktrin-doktrinnya. Tetapi, hal itu sama sekali tidak menunjukkan bahwa doktrin-doktrinnya anti-Islam.

Universalitas Islam Suhrawardi memungkinkannya menyatukan banyak elemen yang berbeda-beda pada Islam sendiri dan membuat esoterisme Islam bisa menggunakan bentuk-bentuk bahasa masa sebelumnya dalam kebijaksanaan tradisional. Dan, di Persia, tempat madzhab Suhrawardi mendapatkan pengikut terbesarnya, spiritualitas Islam—mengutip kata-kata Louis Massignon—disajikan sebagai cahaya tempat "Iran merenungkan alam yang tampak melalui prisma mitos-mitos kuno yang teriluminsi."[148]

[147] Lihat, misalnya, A. Von Kremer, *Geschichte der herrschenden Ideen des Islam* (Leipzig: Tanpa Penerbit, 1868), hlm. 89–100. Di dalam buku ini, dibicarakan beberapa ajaran Suhrawardi dalam sebuah bagian yang diberi judul "Antiislamische Bestrebungen".

[148] L. Massignon, *Salman Pak et les prémices spirit salles de l'Islam iranien* (Paris: Tanpa Penerbit, 1914), hlm. 11.

Tradisi *Isyraqi* paling cepat tersebar dalam lingkungan Syi'ah, sekalipun juga memiliki sejumlah komentator dan pengikut di dunia Sunni. Tulisan-tulisan Suhrawardi hadir sebagai korpus doktrinal utama dan sumber bagi Madzhab *Isyraqi*. Juga, banyak ahli hikmah sesudahnya melanjutkan tradisi tersebut dengan menambahkan komentar dan catatan-catatan atas tulisan-tulisannya. Komentar-komentar paling penting atas *Hikmat al-Isyraq* meliputi komentar dari Syahrazuri, murid sekaligus teman dekat Suhrawardi. Dan, komentar yang paling banyak dikenal berasal dari Quthbuddin asy-Syirazi, murid terkenal Nashiruddin ath-Thusi, dan Sadruddin al-Qunawi. Tokoh terakhir ini merupakan pemberi uraian penting atas doktrin-doktrin Ibnu 'Arabi di Timur.[149]

Di antara dua komentar itu, yang masing-masing ditulis pada abad ke-13, komentar Quthbuddin asy-Syirazilah yang telah dikaji lebih mendalam selama beberapa abad sebagai komentar "resmi" atas naskah tersebut. Edisi lithograf *Hikmat al-Isyraq* yang lama, diajarkan sepanjang Periode Qajar sejak penerbitannya. Edisi tersebut memuat komentar dari Quthbuddin asy-Syirazi di bagian pinggirnya bersama dengan catatan-catatan yang ditambahkan oleh Mulla Shadra, tiga abad berikutnya.

---

[149] Melalui Quthbuddin asy-Syirazi, *penyesuaian* antara madzhab Ibnu 'Arabi dengan Suhrawardi bermula, yang akhirnya berpuncak pada Mulla Shadra.

Harus ditambahkan di sini bahwa di kalangan para pengikut Madzhab Iluminsi, kajian atas cahaya dan fenomena cahaya menempati posisi penting. Dan, mungkin bukan kebetulan bahwa penjelasan pertama yang tepat tentang pelangi pada Abad Pertengahan ditemukan di dalam komentar Kamaluddin al-Farsi atas *Kitab al-Manadzir* karya Ibnu Haitsam. Kamaluddin al-Farsi adalah murid Quthbuddin asy-Syirazi dan, menurut pengakuannya sendiri, ia belajar teori ini dari gurunya.

Di antara para komentator atas karya-karya Suhrawardi yang lain adalah Ibnu Kammunah, Syahrazuri, dan Allamah Hilli, yang menulis komentar dan ulasan atas *At-Talwihat* pada abad ke-13 dan abad ke-14. Berikutnya, disusul oleh Jalaludin Dawwani (abad ke-15) dan Abdur Razzaq al-Lahiji (abad ke-17) yang memberikan komentar atas *Hayakil al-Nur*. Di samping itu, juga mesti disebut beberapa filsuf dan ahli hikmah yang berada di bawah pengaruh ajaran-ajaran Suhrawardi. Termasuk kategori ini adalah Nashiruddin ath-Thusi, filsuf-saintis abad ke-13, yang merupakan tokoh pertama yang harus disebut sebelum yang lain.

Sekalipun Nashiruddin ath-Thusi menghidupkan kembali madzhab rivalnya, yakni filsafat Peripatetik, melalui komentar canggih atas *Isyarat*-nya Ibnu Sina, ia telah terpengaruh oleh kaum Iluminsionis dalam persoalan-persoalan tertentu, seperti persoalan tentang pengetahuan Tuhan atas dunia. Di sini, ia secara terbuka menentang pandangan-pandangan Ibnu Sina dengan mengikuti Suhrawardi. Untuk selanjutnya, ajaran-ajaran Suhrawardi terus tersebar terutama di kalangan filsuf dan ahli hikmah Persia. Ia juga tersebar di Anatolia dan India. Hingga pada periode Safawi, pengaruh-pengaruhnya terhadap kehidupan intelektual Islam memasuki perkembangan puncaknya.

Sepanjang periode Safawi, Syi'isme menjadi "agama" negara resmi Persia. Saat itu, tidak hanya terdapat kebangkitan kembali di bidang seni dan arsitektur Persia yang layak terkenal ke seluruh dunia, tetapi juga kebangkitan kembali ilmu-ilmu intelektual, yang—tidak seperti seni pada periode itu—masih

belum banyak diketahui oleh dunia luar hingga saat ini.[150] Kajian atas filsafat dan teosofi dilakukan oleh Mir Damad,[151] sang maha guru di Isfahan pada masa Syah 'Abbas, seorang syekh dan ahli yang mendirikan madzhab Ibnu Sina dengan interpretasi ala Suhrawardian yang dilihat dari sudut pandang Syi'ah.

Sesudah Mir Damad, muridnya yang paling masyhur dan tokoh yang dianggap terbesar di antara *hakim-hakim* di Persia adalah Mulla Shadra. Ia mengintegrasikan doktrin-doktrin Suhrawardi ke dalam sintesis besarnya. Doktrin-doktrinnya juga meliputi elemen-elemen filsafat Peripatetik dan berbagai prinsip dasar gnosis (*'irfan*), seperti dikemukakan oleh madzhab Ibnu 'Arabi. Semuanya disajikan dalam matrik ajaran-ajaran

---

[150] Sebelum penelitian-penelitan H. Corbin, kajian terkemuka tentang Madzhab Safawi dalam bahasa Eropa adalah kajian M. Horten yang, di samping kajiannya atas Suhrawardi yang disebutkan sebelumnya, juga menerbitkan dua karya tentang Mulla Shadra, salah satunya adalah *Die Gortebewise bei Schirazi* (Bonn: Tanpa Penerbit, 1912). Lihat juga Comte de Gobineau's, *La Philosophie et les religions dans l'Asie centrale* (Paris: Tanpa Penerbit, 1908). Juga terdapat empat volume karya E. G. Browne yang berjudul *LiteraryHistory of Persia*. Banyak penulis pada periode ini disebutkan, tetapi kebanyakan dari sudut pandang sastra, sebagaimana diharapkan dalam karya tersebut. Karya M. Iqbal, *Development of Metaphysics in Persia* (London: Tanpa Penerbit, 1908) merupakan karya bernilai, di samping sejumlah kesalahannya, termasuk mengaitkan kebangkitan Babisme dengan Madzhab Mulla Shadra. Sebenarnya, Bab adalah murid madzhab Syeikh Ahmad Ahsha'I yang menulis komentar *menentang* pada salah satu karya Mulla Shadra. Lihat artikel saya berbahasa Persia, "Acquaintance with Mulla sadra in the Occident" dalam S. H. Nasr [Ed.], *Mulla Sadra Commemoration...*, hlm. 51–62.

[151] Tentang Mir Damad dan para muridnya, lihat H. Corbin, "Confessions extatiques de Mir Damad" dalam H. Corbin [Ed.], *Mélanges Louis Massignon* (Damaskus: Tanpa Penerbit, 1956), hlm. 331–378. Lihat juga S. H. Nasr, "The School of Ispahan" dalam M. M. Sharif [Ed.], *History of Muslim Philosophy* (Wiesbaden: Tanpa Penerbit, 1963).

Syi'isme, khususnya elemen-elemen metafisik yang terkandung dalam *Nahj al-Balaghah*-nya Ali bin Abi Thalib Ra.[152]

Sekalipun tulisan-tulisan Mulla Shadra secara bertahap mengalahkan karya-karya Suhrawardi dalam madzhab-madzhab resminya, tetapi melalui tulisan-tulisan Mulla Shadra itulah doktrin *Isyraqi* terus dikaji. Dengan cara ini, para ahli hikmah berikutnya, seperti Hajji Mulla Hadi Sabziwari,[153]—pengurai paling terkenal atas ajaran-ajaran Mulla Shadra pada Periode Qajar—dan Syekh Ahmad Ahsha'i, pendiri gerakan Syaikhi, salah seorang penentang beberapa ajaran Mulla Shadra—tampil di bawah pengaruh ajaran-ajaran Suhrawardi.

Di India, Suhrawardi juga terus dikaji, baik secara langsung maupun melalui karya-karya Mulla Shadra, yang terus diajarkan dalam sekolah-sekolah Muslim di anak benua India hingga masa kini.[154] Demikian juga yang terjadi di Persia, tempat

[152] Mengenai nilai penting *Nahj al-Balaghah* dalam madzhab-madzhab hikmah berikutnya, dan kaitan umum antara filsafat, teosofi, dan sufisme dengan Syi'isme, lihat Muhammad Husain Thabataba'i, *Mushahibat-i tashayyu'* (Qum: Tanpa Penerbit, 1339 H), hlm. 119 dan seterusnya.

[153] Tentang Sabziwari, lihat M. Iqbal, *The Development of Metaphysics...*, hlm. 175–186. Lihat juga bab tentang Sabziwari yang ditulis S. H. Nasr dalam M. M. Sharif [Ed.], *History of Muslim Philosophy* (Wiesbaden: Tanpa Penerbit, 1963).

[154] Sekalipun jalan pasti yang dilalui oleh filsafat Islam, khususnya madzhab metafisika terakhir ini, untuk mencapai India, agak belum jelas, jangkauan pengaruh doktrin-doktrin Suhrawardi dan Mulla Shadra bisa diukur dengan jumlah komentar dan catatan yang ditulis oleh kaum Muslim India atas karya-karya tokoh tersebut, jumlah manuskrip tulisan-tulisan yang masih ada di berbagai perpustakaan, seperti *Reza Libray* di Rampur dan *Khuda-Bakhsh Library* di Patna, juga dengan pengaruh mereka atas karya-karya filsafat India berikutnya, seperti *Asy-Syams al-Bazighagh*, yang senantiasa merupakan naskah filsafat favorit di sekolah-sekolah tradisional di anak benua itu. Lihat Tara Chand, "Growth of Islamic Thought in India," dalam R. Walzer [Ed.], *History of Philosophy East and West Vol. I...*, hlm. 488–514, terutama hlm. 507.

Ajaran-ajaran Suhrawardi dan Mulla Shadra, khususnya yang terakhir (Mulla Shadra), terus dikaji di sekolah-sekolah Islam di India, terutama di sekolah

filsafat tradisional dan teosofi diajarkan pada saat ini. Ia tidak hanya diajarkan di madrasah-madrasah, tapi juga di fakultas ilmu-ilmu keagamaan atau "teologi" di Universitas Teheran. Memang, universitas tersebut memiliki penanggung jawab khusus untuk teosofi *Isyraqi* dan penanggung jawab lain untuk doktrin-doktrin aliran Mulla Shadra.[155]

Lebih dari itu, pengaruh Suhrawardi tidak hanya terbatas di dunia Islam. Sejumlah tulisannya diterjemahkan ke dalam bahasa Sanskrit pada periode Dinasti Moghul di India, sebagaimana ia juga telah diterjemahkan ke dalam bahasa Ibrani (Hebrew) beberapa waktu sebelumnya. Sehingga, doktrin-doktrinnya menjangkau kawasan-kawasan Yahudi dan Hindu.

Syi'ah, seperti sekolah yang ada di Lucknow dan Rampur, sekalipun sejak 1947, disebabkan oleh tidak adanya dukungan dan kurangnya penyediaan buku Arab dan Persia, mereka kehilangan guru-guru terbaiknya. Lihat Abu Mahfudz Ma'shumi, "Sadr al-Din al-Shirazi" *Indo-Iranica*, Desember 1961, hlm. 27.

[155] Ketua pertama dijabat oleh Mahmud Shahabi, yang dikenal di dunia Barat melalui artikelnya tentang Syi'isme Dua Belas Imam (*Syi'ah Itsna 'Asyariyah*) dalam buku Kenneth Morgan, *Islam: the Straight Path*. Ketua kedua dijabat oleh Mahdi Ilahi Qumshahi, yang karya-karyanya, seperti *Tafsir al-Qur'an*, *Diwan* (puisi-puisi sufi, komentar atas *Fushush al-Hikam*-nya Al-Farabi, dan *Ilahiyat Khashsh wa 'Amm* yang banyak dikenal di kawasan yang berbahasa Persia.

Tentang guru-guru yang mengajar materi-materi tersebut di berbagai madrasah, sebutan khusus harus dialamatkan kepada Muhammad Kazim 'Assar, profesor di Universitas Tehran dan Madrasah Sepahsalar. Sayyid Abul Hasan al-Qazwini mungkin merupakan guru terbesar filsafat tradisional yang masih hidup. Ia tinggal di Qazwin, tempatnya melatih sekelompok kecil murid. Adapun Sayyid Muhammad Husain Thabataba'i, guru terpenting ilmu-ilmu intelektual di Qum, pusat kajian Syi'ah saat ini, dan hakim kontemporer yang paling banyak menulis buku di Persia. Tulisan-tulisannya meliputi tiga volume *Principle of Philosophy (Ushul-i Falsafat)* dengan dikomentari oleh Murtada Muthahhari; dua puluh volume tafsir al-Qur'an, *Al-Mizan*, yang sebelas volume darinya telah diterbitkan; jawaban-jawaban atas berbagai pertanyaan yang diajukan kepadanya oleh H. Corbin, diterbitkan sebagai *yerbook* kedua dari *Maktab-i tashayyu'*. Ia juga menyunting edisi baru karya Mulla Shadra, *Asfar*, dengan komentarnya sendiri yang baru-baru ini diterbitkan di Tehran.

Karya-karyanya juga dikaji secara mendalam oleh tokoh Zoroastrian yang tak banyak dikenal, Adhar Kaiwan, dan para pengikutnya, yang pada periode Safawi meninggalkan Syiraz menuju India.

Kebijaksanaan abadi (*perennial wisdom*) yang berusaha dibangun oleh *Syaikh al-Isyraq*, atau lebih tepatnya "dibangun kembali" (*re-establish*), dalam kehidupan singkatnya, tidak hanya menjadi perspektif intelektual yang dominan di Syi'ah, dan secara lebih menyeluruh di kawasan Timur Islam, tetapi juga membanjiri kawasan-kawasan pinggir dunia Islam hingga menjangkau tradisi-tradisi lain. Dalam banyak hal, ia menjadi elemen penting dalam jagat wacana umum tersebut yang dimiliki oleh Islam bersama tradisi-tradisi sekitarnya, sebuah jagat yang di dalamnya tersingkap kesatuan transenden yang mendasari wahyu-wahyu kebenaran yang berbeda.

Bab 3
Ibnu 'Arabi dan Kaum Sufi

A. Tradisi Sufi

Sufisme (tasawuf), sebagai sebuah jalan realisasi spiritual serta pencapaian kesucian dan gnosis, merupakan aspek hakiki dari wahyu Islam, yang pada dasarnya merupakan jantung dan dimensi batin atau esoterik.[156] Nama itu muncul pada

---

[156] Penolakan mayoritas orientalis untuk menerima aspek fundamental Islam ini sebagai bagian dari tradisi Islam dan elemen intrinsik ortodoksinya itulah yang membuat gambaran Islam dalam kebanyakan pandangan Barat menjadi kering dan tandus, tanpa ruh atau keindahan. Di antara sedikit sarjana Barat terkenal yang mengakui sumber Qur'ani sufisme adalah Margoliouth, Corbin, dan terutama Massignon. Sedang kebanyakan sarjana termasyhur lainnya, seperti Horten, Nicholson, Asin Palacios, dan yang lebih akhir, Zaehner dan Arberry, menunjuk sumber Hindu, Neoplatonik, Kristen, atau bahkan Zoroaster bagi sufisme. Mereka terlalu sering salah paham atas formulasi-formulasi pinjaman kaum sufi dengan pengalaman dan kesadaran batin yang mutlak didasarkan pada keberkatan, *barakah*, yang berasal dari Nabi Muhammad Saw.

Tentang pandangan sufisme sebagai dimensi batin Islam, lihat karya mencerahkan F. Schuon, *The Transcendent Unity of Religions...*, hlm. Bab 3; F. Schuon, *Comprendre l'Islam* (Paris: Tanpa Penerbit, 1961), hlm. Bab 4; dan R. Guénon, "L'Esotérisme islamique" dalam R. Guénon [Ed.], *L'Islam et l'Occident, Cahiers du sud* (Paris: Tanpa Penerbit, 1947), hlm. 153-159.

periode belakangan, dan ia mengambil beberapa formulasinya dari doktrin-doktrin yang berasal dari Neoplatonik dan Hermetik. Tetapi, realitasnya sufisme, doktrin-doktrin dasar, dan metodenya, berakar dari wahyu, terkait erat dengan ruh (*spirit*) dan juga bentuk lahiriah (*form*) Islam, sebagaimana tercantum dalam al-Qur'an. Ia merupakan perwujudan paling nyata dan paling konkret.[157] Bagi orang yang melibatkan diri dalam sufisme, yang menjalani kehidupannya sebagai "pengikut jalan (spiritual)",[158] sufi yang paling awal dan paling sempurna adalah Nabi Muhammad Saw. Setelahnya, adalah sang wakil sejati esoterisme Islam, yaitu Ali bin Abi Thalib Ra.

Pada masa Nabi Muhammad Saw., ketika orang bisa mengatakan pintu-pintu langit terbuka, kehidupan spiritual yang sangat intensif dan dekat dengan sumber wahyu, tidak memperkenankan pemisahan total tradisi (*sunnah*) menjadi komponen esoterik (*bathin*) dan eksoterik (*zhahir*), atau komponen *syari'ah* dan *thariqah*, sekalipun esensi keduanya telah ada sejak awal. Keseluruhan tradisi, pada mulanya, seperti lava yang mencair dalam keadaan melebur dan tidak "beku", serta terpisah menjadi beragam elemen hingga pengaruh waktu dan kondisi

---

[157] Lihat Abu Bakr Siraj al-Din, "The Origins of Sufism" *The Islamic Quarterly*, April 1956, hlm. 53–64. Lihat juga Mir Valiuddin, *The Quranic Sufism* (Delhi: Tanpa Penerbit, 1959).

[158] Para pengikut sufisme tidak pernah disebut sufi dalam bahasa Islam. Hal ini dianggap sebagai prilaku kurang sopan. Sebab, seorang sufi adalah orang yang telah merasakan tujuan dan mencapai tingkatan "Indentitas Tertinggi". Seorang pengikut jalan sufi biasanya disebut *faqir* (orang yang miskin ruhani, yang merupakan akar kata *fakir* dalam bahasa Inggris), atau *mutashawwif* (orang yang turut serta dalam tasawuf), atau dalam bahasa Persia *darwish* (*dervish* dalam bahasa Inggris), seperti juga beberapa nama lain yang terkait dengan berbagai aspek *"Way"* atau *"Path"*.

alam, yang secara bertahap, "mendinginkan" dan "mengeraskan"-nya.

Maka, kita melihat hal itu sejak dua abad pertama perjalanan Islam, ketika tradisi masih sangat kuat, seperti dibuktikan oleh ekspansinya yang cepat serta kekuatan asimilasinya, tidak terdapat madzhab hukum yang terkodifikasi secara tegas ataupun tarekat kaum sufi yang terorganisir.[159] Kita juga mencatat bahwa pada abad ke-9, madzhab-madzhab hukum, atau *syari'ah*, terkodifikasi dan, pada saat yang sama, sufisme mulai mewujudkan dirinya sebagai elemen tersendiri dalam masyarakat Islam. Doktrin dan metode sufisme disebarkan oleh berbagai ikatan persaudaraan, yang masing-masing dibimbing oleh seorang guru, dan ikatan itu diberi nama dengan namanya setelah itu.

Ruh yang "berada di udara" dan "di mana-mana", pada awal wahyu, lalu tergabung ke dalam berbagai tatanan. Sehingga, ia bisa tetap ada sebagai tradisi spiritual yang hidup. Kaum sufi berikutnya tidak mempraktikkan apa pun yang tidak dipraktikkan oleh Nabi Muhammad Saw. dan para sahabat beliau, khususnya Ali bin Abi Thalib Ra., Abu Bakar Ra., Abu Dzar Ra., Salman al-Farisi Ra., Bilal bin Rabah Ra., dan para

---

[159] Karena kehidupan spiritual menampilkan dirinya sendiri secara esensial sebagai sebuah "jalan", sebagaimana juga terlihat dalam Taoisme, maka ordo sufi disebut *thariqah*, yang berarti *jalan* (bentuk jamaknya *thuruq*), dan pengikutnya sering disebut sebagai "orang yang mengikuti sebuah jalan" (*ahl ath-thariqah*). Tentang ordo-orde sufi, lihat artikel L. Massignon, "Tarika" dalam *Encyclopedia of Islam* (Leiden: Tanpa Penerbit, 1954), dan karya-karya klasik O. Dupont & X Cappolan, *Les Confréries religieuses musulmanes* (Alger: Tanpa Penerbit, 1879), serta L. Rinn, *Marabouts et Khouanes* (Alger: Tanpa Penerbit, 1884).

sahabat lainnya yang menerima "perintah esoterik" dari nabi. Nabi pernah melakukan pengasingan spiritual (*khalwat*) di tempat sepi dan terpencil seperti gua di gunung Hira', khususnya selama pertengahan bulan Ramadhan. Beliau juga melakukannya pada akhir-akhir kehidupan beliau di Masjid Madinah. Pada kesempatan tersebut, beliau melaksanakan ritus bacaan fundamental (*dzikir*). Beliau juga mengajak para sahabat untuk "mengingat Allah Swt." dan menyebut nama-Nya saat sendiri atau di tengah keramaian.

Atas hal tersebut, kaum sufi mendasarkan berbagai metode dan praktiknya kepada praktik-praktik dan sabda-sabda Nabi Muhammad Saw. hingga saat ini. Mereka selalu menganggap diri mereka sebagai pengikut yang paling bersemangat atas ajaran-ajaran nabi dan berusaha mengikuti contoh personal dalam setiap model kehidupan. Sehingga, kita mendengar seorang guru sufi terkemuka abad ke-9 berkata, "Semua jalan (sufisme) sepenuhnya tertutup, kecuali bagi orang-orang yang mengikuti jejak-jejak Rasulullah Saw."[160] Jadi, sufisme merupakan aspek batin ajaran-ajaran nabi, sebagaimana secara bertahap ia kemudian memiliki bentuk tersendiri sejak abad ke-8. Sejak saat itu, ia mendapatkan nama "sufisme" sebagai sebutan yang banyak dikenal untuk dimensi esoterik Islam.[161]

---

[160] Ucapan ini dikutip dalam karya terkenal Al-Qusyairi, *Risalah al-Qusyairiyah* (Kairo: Tanpa Penerbit, 1940), hlm. 20. Lihat juga "The Origins of Sufism" *Islamic Quarterly*, April 1958, hlm. 58.

[161] Terdapat banyak perdebatan di kalangan sarjana Muslim tradisional dan juga para pengkaji sufisme Barat tentang akar kata *shufi*. Banyak pendapat berbeda tentang apakah ia berasal dari kata *shuf* yang berarti *wol* yang dipakai oleh para sufi awal, atau dari kata *shafa'* yang berarti *kemurnian*, atau juga dari kata *shaff* yang berarti *barisan dalam salat* karena kaum sufi menempati garis pertama dalam shalat di belakang imam, atau bahkan berasal dari bahasa Yunani, *sophia* [ini merupakan akar yang paling tidak mungkin karena *sophia* dalam

Orang tidak bisa memberikan penjelasan secara tepat atas sejarah sufisme. Sebab, dalam esensinya, sufisme tidak memiliki sejarah. Tetapi, karena pada setiap masa ia menghadirkan prinsip-prinsipnya dalam bahasa yang sesuai dengan mental umum dan kondisi psikologis masa itu, dan karena selama berabad-abad ia mengembangkan berbagai madzhab penafsiran, juga keterikatan pada "kebutuhan-kebutuhan" tipe orang-orang yang berbeda, maka tidak menutup kemungkinan untuk berbicara tentang ciri-ciri khusus tradisi sufi dalam setiap periode.[162]

---

bahasa Arab akan ditulis dengan huruf *s* (*sin*), bukan dengan *sh* (*shad*)]. Juga ada pandangan yang dinyatakan oleh ahli tertentu bahwa istilah *shufi* terlalu agung untuk berasal dari yang lain, dan signifikansi dasarnya ditunjukkan oleh kenyataan bahwa *tashawwuf* secara numerik setara dengan Kebijaksanaan Tuhan (*Al-hikmat al-Ilahiyah*) menurut perhitungan tradisional, *jafr*. Lihat artikel R. Guénon, "L'Esotérisme islamique" dalam R. Guénon [Ed.], *L'Islam et l'Occident, Cahiers du sud* (Paris: Tanpa Penerbit, 1947).

Tentang makna beragam yang diberikan pada istilah *shufi*, lihat R. A. Nicholson, "An historical inquiri condeming the origin and development of Sufism, With a list of definitions of the terms *shufi* dan *tashawwuf* arranged chronologically" *Journal of the Royal Asiatic Society of London*, 1906, hlm. 303–348.

[162] Sekalipun tidak terdapat sejarah sufisme yang lengkap, terdapat beberapa usaha mengkaji berbagai madzhab sufi dari abad ke abad, serta menghubungkan ajaran-ajaran dan praktiknya. Di antaranya yang paling penting dalam bahasa Eropa adalah sejumlah kajian L. Massignon, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane* (Paris: Tanpa Penerbit, 1954), hlm. Bab 3–Bab 5; juga L. Massignon, *La Passion d'al-Hosayn Ibn Mansour al-Hallaj: martyr mystique de l'Islam* (Paris: Tanpa Penerbit, 1922), yang memuat informasi kaya tentang kehidupan spiritual tiga abad pertama dalam Islam; dan artikelnya tentang tasawuf dalam *Encyclopedia of Islam* (Leiden: Tanpa Penerbit, 1954). Juga, lihat Bab 1 dari kajian baru-baru ini oleh G. C. Anawati & L. Gardet, *La Mystique musulmane* (Paris: Tanpa Penerbit, 1961), yang berbicara tentang sejarah sufisme. Dalam kaitan ini, bisa juga disebutkan karya sarjana termasyhur seperti R. A. Nicholson, terutama artikelnya yang disebutkan dalam *footnote* no. 6; R. A. Nicholson, *Studies in Islamic Mysticism* (Cambridge: Tanpa Penerbit, 1921); R. A. Nicholson, *The Mystics of Islam* (London: Tanpa Penerbit, 1914); R. A. Nicholson, *The Idea of Personality in Sufism* (Cambridge: Tanpa Penerbit, 1923); juga terjemahannya yang disertai anotasi atas karya Al-Hujwiri, *Kasyf al-Mahjub* (Leiden: Tanpa Penerbit, 1911). Lihat juga M. Asin Palacios, *El Islam cristianizado,*

Orang bisa berbicara tentang kaum asketik (*zahid*) awal, para penghafal al-Qur'an, dan periwayat hadits yang menjaga ajaran-ajaran Nabi Muhammad Saw. agar tetap hidup untuk generasi yang mengikuti para sahabat. Banyak dari mereka adalah para wali (orang-orang suci) dalam Islam. Orang juga mesti mengakui bahwa tokoh yang sangat penting pada dua abad pertama dalam Islam, yaitu Hasan al-Bashri, yang hidup dari tahun 643 M sampai 728 M. Ia adalah tokoh yang menghubungkan tiga generasi Muslim hingga ke masa nabi.[163]

Di antara tokoh yang juga terpenting pada dua abad pertama Hijriah adalah para Imam Syi'ah, yang sebagian dari mereka—khususnya delapan imam pertama—memainkan peran utama pada fase awal sufisme. Dalam Syi'isme, yang pada dasarnya adalah "Islamnya Ali bin Abi Thalib Ar.", dan didasarkan pada

---

estudio del sufismo a través de las obras de Abenarabi de Murcia (Madrid: Tanpa Penerbit, 1931); E. Dermenghem, *Les saints musulmans* (Alger: Tanpa Penerbit, 1944); dan M. Smith, *Studies in EarlyMysticism in the Near and Middle East* (London: Tanpa Penerbit, 1931).

Terdapat beberapa sejarah penting tentang kaum sufi, atau lebih merupakan riwayat hidup dan perkataan para wali dalam Islam yang ditulis oleh kaum sufi sendiri. Di antaranya yang paling terkenal adalah *Thabaqat al-Shufiyah* karya As-Sulami, *Hilyat al-Awliya'* karya Abu Nu'aim al-Isbahani; *Tadzkirat al-Awliya'* karya Fariduddin 'Aththar, dan *Nafahat al-Uns* karya Abdurrahman Jami.

Dalam bahasa Arab dan Inggris, terdapat sejumlah kajian yang dilakukan atas sejarah sufisme. Di antara yang dalam bahasa Arab adalah Ath-Thibawi, *At-Tashawwuf al-Islami al-'Arabi* (Kairo: Tanpa Penerbit, 1928); J. 'Abd al-Nur, *Al-Tashawwuf 'ind al-'Arab* (Beirut: Tanpa Penerbit, 1938); Zaki Mubarak, *At-Tashawwuf al-Islami Vol. 1–2* (Kairo: Tanpa Penerbit, 1954); dan A. N. Nadir, *At-Tashawwuf al-Islami* (Beirut: Tanpa Penerbit, 1960). Di antara yang berbahasa Persia adalah karya Q. Ghani, *Tarikh-i tasawwuf dar islam* (Tehran: Tanpa Penerbit, 1952), dan banyak buku lainnya yang ditulis oleh Badi' az-Zaman Furuzanfar dan Jalal Homa'i tentang Maulana Jalaludin Rumi, Fariduddin 'Aththar, dan para sufi terkenal lainnya.

[163] Periode ini diulas secara luas oleh L. Massignon *Essai sur les origines...*, hlm. Bab 4.

dukungan terhadap Ali bin Abi Thalib Ra. sebagai penerus spiritual dan temporal Nabi Muhammad Saw., para imam—termasuk Ali bin Abi Thalib Ra. sendiri beserta keturunannya—adalah pengemban cahaya kenabian (*prophetic light*) dan wakil-wakil esoterik nabi.

Banyak dari para imam itu juga memiliki kesamaan esensial dalam formasi tarekat-tarekat sufi yang telah berkembang di dunia Sunni, dan terlihat secara menyolok dalam mata rantai spiritual (*silsilah*) mereka. Hampir semua tarekat sufi merunut asalnya kepada Imam Syi'ah Pertama, Ali bin Abi Thalib Ra. Dan, banyak kaum sufi kemudian adalah murid dari para imam, terutama Imam Keenam, Ja'far ash-Shadiq (702–765 M), dan Imam Kedelapan, Ali Ridha (sekitar 765–818 M). Lebih lanjut, sejumlah imam meninggalkan berhalaman-halaman gnosis Islam yang indah dan agung. *Nahj al-Balaghah* dari Imam Pertama dan *Shahifat al-Sajjadiyah*[164] dari Imam Keempat, Zainal Abidin, adalah di antara yang terpenting.

Abad ke-3 H menandakan kehadiran banyak tokoh sufi terkenal dengan ungkapan-ungkapannya yang menyentuh perasaan, yang tetap hidup dan bergema di dalam jiwa kaum sufi generasi berikutnya. Di antara tokoh-tokoh terkenalnya pada abad tersebut adalah Dzunnun al-Mishri; Harits al-

[164] Karya ini, yang hampir tidak dikenal di Barat, selalu dianggap nasihat dasar ajaran-ajaran esoterik dalam Islam di dalam dunia Syi'ah. Banyak kaum sufi yang mengikuti ajaran-ajaran Ibnu 'Arabi, mengkaji dan memberikan komentar (*syarah*) atas karya ini.

Muhasibi, sufi dari Baghdad;[165] Pangeran Ibrahim bin Adham, yang meninggalkan kehidupan istana untuk memperoleh pengetahuan tentang nilai-nilai suci, sebagaimana Buddha Gautama; dan wali dari Khurasan, Bayazid al-Basthami,[166] yang pernyataan-pernyataan kontroversialnya—atau ungkapan-ungkapan teofaniknya—didasarkan pada pengalamannya atas kesatuan tertinggi sehingga membuatnya terkenal sebagai representasi bentuk sufisme yang paling intelektual.

Memasuki akhir abad ke-9, kita dapatkan Madzhab Baghdad yang bersahaja di bawah pimpinan Junaid al-Baghdadi, yang selalu didatangi oleh tokoh-tokoh seperti Nuri dan Syibli. Kepadanya pula, sang sufi syahid, Al-Hallaj, dinisbatkan. Sang sufi agung

[165] Harits al-Muhasibi adalah pengarang sejumlah karya-karya paling awal tentang sufisme, seperti *Kitab at-Tawahhum* (Kairo: Tanpa Penerbit, 1937) dan *Kitab ar-Ri'ayah* (London: Tanpa Penerbit, 1940). Ia juga sangat dikenal karena metode pengujiannya (*muhasabah*) atas suara hati atau kesadaran. Lihat M. Smith, *An Early Mystic of Baghdad: A Study of the Life and Teaching of Harith b. Asad al-Muhasibi* (London: Tanpa Penerbit, 1935).

[166] Kesamaan antara ungkapan-ungkapan perasaan (*syatiyat*) Bayazid al-Basthami (biasanya, ditulis "Bisthami", tetapi ia berasal dari sebuah kota kecil yang dalam bahasa Persia dilafalkan dengan Bastham) dengan formulasi-formulasi Vedantik mengantar R. C. Zaehner menyatakan asal-usul yang bersumber dari Hindu bagi sufisme yang disebarkan oleh Bayazid al-Basthami. Lihat R. C. Zaehner, *Mysticism Sacred and Profane* (Oxford: Tanpa Penerbit, 1957), hlm. 166 dan seterusnya. Terutama, lihat juga R. C. Zaehner, *Hindu and Muslim Mysticism* (London: Tanpa Penerbit, 1960), hlm. 93 dan seterusnya. Tetapi, formulasi-formulasi Bayazid al-Basthami tersebut seperti *takunu anta dzaka* (Engkau adalah itu), atau dalam bahasa Sanskrit *at tvam asi*, begitu universal dan teramat berakar dalam jaringan realitas, sehingga ia tidak perlu menunjuk pinjaman historis apa pun.

Tentu saja, terdapat banyak sufi terkenal lainnya pada masa itu, seperti Rabi'ah al-Adawiyah, Ibnu Karram, Hakim at-Tirmidzi, dan Abu Sahl al-Tustari, yang juga layak mendapat sebutan khusus. Untuk mengetahui tentang mereka, lihat L. Massignon *Essai sur les origines...*, hlm. Bab 5. Lilhat juga G. C. Anawati & L. Gardet, *La Mystique musulmane...*, hlm. 26 dan seterusnya.

ini, yang sangat dikenal di dunia Barat, berutang budi pada banyak kajian yang dilakukan oleh Louis Massignon. Dalam banyak hal, ia mewakili tipe spiritual Kristus dalam tradisi Islam dan "hasrat"-nya, seperti disebut Louis Massignon, menampilkan persamaan tertentu dengan yang ada pada Kristus.

Maka, merupakan kerja Al-Hallaj untuk menyingkap doktrin-doktrin esoterik di hadapan khalayak dan menjadi saksi atas suara hati masyarakat Islam sebagaimana suara hati itu berada di depan realitas kehidupan spiritual yang terkandung dalam sufisme. Al-Hallaj mewariskan sejumlah puisi Arab yang indah. Ia juga mengungkapkan ungkapan-ungkapan tertentu yang selalu mewarnai cakrawala sufisme. *Ana al-Haqq*-nya (Akulah Sang Kebenaran) menjadi saksi abadi atas kenyataan bahwa sufisme pada dasarnya adalah gnosis, dan bahwa pada puncaknya adalah Tuhan dalam diri kita yang mengatakan "Aku" ketika tabir keliyanan-Nya (*otherness*) telah lenyap.

Pada abad ke-10, ketika seni dan ilmu pengetahuan Islam mencapai titik puncaknya,[167] tradisi sufi mulai mengekspresikan dirinya dalam bentuk karya-karya didaktik yang luas, juga dalam sarana baru kesusastraan Persia yang kemudian menjadi salah satu bentuk ekspresi utamanya. Pada abad ini, muncul beberapa buku pedoman klasik dalam sufisme, seperti *Kitab al-Luma'* (Buku Cahaya-cahaya) karya Abu Nashr as-Sarraj ath-Thusi,[168] *Kitab at-Ta'arruf* (Doktrin-doktrin Sufi)

[167] Untuk diskusi tentang seni dan ilmu pengetahuan Islam, lihat Bab 1.

[168] Buku rujukan penting tentang sufisme awal ini, lihat bukunya yang disunting oleh disunting oleh R. A. Nicholson. Abu Nashr as-Sarraj ath-Thusi, *Kitab al-Luma'* (London: Tanpa Penerbit, 1941).

karya Al-Kalabadzi,[169] *Kasyf al-Mahjub* (Penyingkapan yang Tersembunyi) yang merupakan karya prosa sufi pertama dalam bahasa Persia oleh Al-Hujwiri, *Qut al-Qulub* (Santapan Rohani) karya Abu Thalib al-Makki, dan *Risalat al-Qusyairiyah* (Risalah-nya al-Qusyairi) karya Al-Qusyairi. Karya-karya ini masih dipelajari oleh para ahli sufisme, khususnya yang terakhir, sebagai karya didaktik yang dibaca paling luas tentang aspek praktis sufisme. Ungkapan-ungkapan indah, ujaran-ujaran ekstatik, aforisma bijak kaum sufi awal, dikumpulkan, diatur dan disusun untuk mengikuti jalan yang digambarkan.

Pada abad itu juga, syair empat baris sufistik pertama dalam bahasa Persia disusun oleh Abu Sa'id bin Abi al-Khair, tokoh yang sezaman dengan Ibnu Sina.[170] Dan, salah satu yang terpenting dari semua penulis sufi, Abdullah al-Anshari--yang karyanya, *Manazil as-Sa-irin* (Tempat-tempat Pemberhentian Para Penempuh Jalan), merupakan materi begitu banyak kajian dan banyak komentar dari abad ke abad—menulis sejumlah risalah penting dalam bahasa Persia. Karyanya, *Al-Munajat* (Permohonan-permohonan),[171] saat ini menjadi salah satu karya klasik yang paling terkenal dalam bahasa tersebut.

Dengan demikian, bahasa Persia, di samping bahasa Arab, menjadi sarana utama bagi ekspresi doktrin kaum sufi, yang meratakan jalan bagi Sina'i, 'Attar, Maulana Rumi, Syabistari,

[169] Lihat bukunya yang disunting dan diterjemahkan oleh A. J. Arberry. Al-Kalabadzi, *Kitab at-Ta'arruf* (Cambridge: Tanpa Penerbit, 1935).

[170] Syair-syair empat baris itu diterjemahkan oleh R. A. Nicholson dalam karyanya, *Studies in Islamic Mysticism* (Cambridge: Tanpa Penerbit, 1921).

[171] Lihat Sardar Sir Jogendra Singh, *The Persian Mystics. The Invocations of Shaikh 'Abdullah Ansari of Heerat* (London: Tanpa Penerbit, 1939).

Sa'di, dan Hafidz. Di tangan mereka, penggunaan kata secara "alkemik" dalam puisi-puisi sufi mencapai titik puncaknya. Melalui penyair-penyair andal inilah, doktrin-doktrin sufisme diuraikan di provinsi-provinsi kawasan Timur Islam—Persia, Asia Tengah, India, juga Jawa serta Sumatera. Dan, melalui terjemahan karya-karya ini pula, perhatian orang-orang Eropa seperti Gothe dan Harder, pertama kali tercurah pada sufisme.

Pada abad yang sama, sufisme mulai melakukan kontak dan mengalami pergesekan dengan ajaran-ajaran filsafat, teologi, dan fiqh. Telah kita lihat Guru Filsuf Peripatetik, Ibnu Sina, tertarik pada bagian-bagian tertentu dari sufisme, seperti juga tokoh sezamannya, Abu Hayyan at-Tauhidi. Demikian juga, *Epistles*-nya Ikhwan ash-Shafa, bahkan ketika berbicara tentang ilmu pengetahuan, memperlihatkan kesamaan tertentu dengan doktrin-doktrin sufi, sebagaimana juga terlihat dalam korpus Jabiriah—dinisbatkan kepada Jabir bin Hayyan—yang merupakan seorang sufi dan mungkin sekali ia menulis banyak karya sufistik dalam korpus besar yang memuat namanya.

Akan tetapi, juga ada kecenderungan yang sebaliknya pada kaum sufi tertentu yang mengadopsi doktrin-doktrin kosmologis yang terdapat dalam tulisan-tulisan Ibnu Sina, Ikhwan ash-Shafa, dan lainnya, serta menyatukannya perspektif mereka. Salah satu perhatian khusus dalam kaitan ini adalah Ibnu Masarrah, yang doktrin-doktrin kosmologisnya memberikan pengaruh kepada Ibnu 'Arabi, yang banyak mengambil dari ajaran-ajarannya.[172]

---

[172] Kajian M. Asin Palacios, *Abenmasarra y su escuela* (Madrid: Tanpa Penerbit, 1914), menunjukkan gagasan kosmologis dasar Ibnu Masarrah yang berpengaruh dalam sejumlah formulasi Ibnu 'Arabi.

Tetapi, juga terdapat perlawanan dari kalangan teolog dan ahli fiqh, perlawanan yang membuatnya merasa lebih kuat pada abad ke-11 karena kekuasaan Dinasti Seljuk dan pembangunan universitas-universitas baru telah mengubah atmosfir yang kurang teratur dan lebih bebas pada abad sebelumnya. Dan, berhadapan dengan latar belakang inilah, Al-Ghazali tampil ke permukaan untuk "memberikan pengesahan" dalam lingkungan fiqh resmi dan menyajikan keselarasan antara aspek-aspek esoterik dan eksoterik Islam, dan ia berpartisipasi aktif di dalamnya.

Seperti telah kita sebutkan pada bab sebelumnya, Al-Ghazali pada dasarnya membawa ke luar ajaran-ajaran tertentu sufisme untuk memberinya kebebasan, dalam rangka mewujudkan kehidupan batinnya di sanubari masyarakat Muslim. Jadi, pembelaannya atas sufisme menghadirkan fungsi penting dalam menetapkan status "diterima" pada tarekat, ajaran, dan praktiknya dalam masyarakat keagamaan secara umum. Selain itu, dalam risalah-risalahnya yang lebih esoterik, seperti *Misykat al-Anwar* (Relung Cahaya-cahaya)[173] dan *Ar-Risalat al-Ladunniyah* (Risalah tentang Pengetahuan Ilahiah), ia mulai mendiskusikan doktrin-doktrin sufisme dengan gaya yang mewarnai karya-karya Ibnu 'Arabi.

Antara Al-Ghazali dan Ibnu 'Arabi, masih terdapat banyak figur sufi penting yang mesti dilihat. Di Persia, terdapat Ahmad al-Ghazali (saudara Abu Hamid al-Ghazali yang lebih terkenal), yang menulis risalah terkenal tentang cinta Ilahiah

---

[173] Lihat terjemahan W. H. T. Gairdner atas karya tersebut. Abu Hamid al-Ghazali, *Misykat al-Anwar* (London: Tanpa Penerbit, 1924).

yang berjudul *Sawanih al-'Usysyaq* (Bantuan pada Para Pencinta Ilahiah),[174] dan *'Ain al-Qudhat*, yang juga mendiskusikan doktrin sufi dengan gaya yang mengingatkan kita pada Ibnu 'Arabi.

Mengenai wilayah Maroko, atau wilayah Barat dunia Islam, orang bisa menyebut tokoh Ibnu al-'Arif, pengarang karya terkenal *Mahasin al-Majalis* (Kebajikan-kebajikan Perkumpulan-perkumpulan Sufi);[175] Abu Madyan, guru Ibnu 'Arabi yang begitu sering ia sebut dalam karya-karyanya; dan Ibnu Qasyi, pendiri "negara Monastik" *Muridin* (Orang-orang yang Menekuni) di Algarbes, Portugal Selatan. Ia adalah tokoh yang memiliki hubungan mendalam dengan Ibnu 'Arabi.

Dengan melihat sekali lagi ke kawasan Timur Islam, persis sebelum era Ibnu 'Arabi, kita tidak hanya melihat peletak dasar Madzhab Iluminasi, Suhrawardi, tetapi juga para pendiri sejumlah tarekat sufi terpenting. Dalam kategori ini, kita bisa memasukkan Ahmad ar-Rifa'i, pendiri tarekat yang setelah itu disebut Tarekat Rifa'iyah; Abdul Qadir al-Jailani, wali paling universal dalam Islam, yang tarekat Qadiriyahnya-nya saat ini membentang dari Maroko ke kepulauan Pasifik; Najmuddin al-Kubra, pendiri Tarekat Kubrawiyah.[176]

---

[174] Risalah yang indah ini telah disunting oleh H. Ritter. Ahmad al-Ghazali, *Fadeli d'Amore* (Istanbul: Tanpa Penerbit, 1942).

[175] Karya ini merupakan salah satu laporan yang paling terkenal tentang kebajikan spiritual dilihat dari sudut pandang kaum sufi. Edisi terjemahannya yang disertai komentar dikerjakan oleh M. Asin Palacios. Ibnu al-'Arif, *Mahasin al-Majalis* (Paris: Tanpa Penerbit, 1933).

[176] Najmuddin al-Kubra, yang diberi gelar Pembina Para Wali (*Biwali Tarasy*), memiliki 12 murid utama yang semuanya menjadi sufi terkenal. Ia adalah pendiri madzhab sufisme Asia Tengah, tempat penisbatan nama Simnani, Sa'duddin al-Hammuyah, dan Najmuddin ad-Dayyah. Dan, ia juga disebut secara khusus karena minat yang ia perlihatkan atas simbolisme cahaya yang digunakan untuk mengungkapkan berbagai pengalaman batin dalam jiwa. Lihat H. Corbin,

Ketika Ibnu 'Arabi naik ke panggung sejarah Islam, tradisi sufisme sudah merupakan tradisi yang mapan, memiliki sarana efektif melalui tarekat, untuk memelihara dan mentrasmisikan metode dan doktrin spiritualnya. Ia juga memiliki warisan karya yang kaya, baik dalam bentuk prosa atau puisi, dalam bahasa Persia dan Arab—yang pencerahan (*isyraq*) dan pengetahuan batin (*mukasyafah*), pengalaman (*ahwal*) dan "pengamatan" (*musyahadat*) para wali sufi yang bersambung dari generasi ke generasi hingga ke masa Nabi Muhammad Saw.— tetap terpelihara dengan baik.

B. Signifikansi Ibnu 'Arabi

Dengan sosok Ibnu 'Arabi, tiba-tiba kita berhadapan dengan doktrin-doktrin metafisik, kosmologis, psikologis, dan antropologis yang lengkap dari dimensi-dimensi monumental yang pertama kali tampak memperlihatkan perubahan atau titik balik dalam tradisi sufisme. Benar bahwa sufi awal, seperti Hakim at-Tirmidzi dan Bayazid al-Basthami, membicarakan persoalan metafisik, dan bahwa tulisan-tulisan 'Attar atau Ibnu Masarrah mengandung doktrin-doktrin kosmologis, tetapi tidak dalam dimensi dan proporsi yang sama dengan yang terdapat pada Ibnu 'Arabi.

"L'Intériorisation du sens en herméneutique soufie iranienne" *Eranos Jahfbuch*, 1957, hlm. 57–187.

Dhahabiyah merupakan salah satu tarekat sufi yang paling tersebar luas dan terpelihara di Persia saat ini, yang berpusat di Syiraz, merupakan cabang dari Kubrawiyah.

Tulisan-tulisan kaum sufi yang lebih awal, kebanyakan merupakan petunjuk praktis bagi para pengikut jalan (spiritual) atau ujaran-ujaran para sufi yang mengekspresikan keadaan realisasi yang telah dicapai. Terdapat sedikit penjelasan teoretik tentang metafisika yang bertujuan memberi gambaran menyeluruh dan lengkap. Hanya terdapat kilasan-kilasan cahaya yang memancarkan aspek partikular realitas yang diperhatikan bersamaan dengan kaum sufi pada momen khusus.

Dengan kehadiran Muhyiddin (Ibnu 'Arabi), doktrin-doktrin sufisme yang sampai pada masanya telah terkandung secara implisit di dalam pernyataan-pernyataan berbagai guru sufi, terformulasi secara eksplisit. Maka, ia menjadi pemberi penjabaran yang sebenarnya atas gnosis dalam Islam.[177] Melaluinya, dimensi esoterik Islam menampakkan diri secara terbuka dan menerangi garis-garis jagat spiritualnya yang terletak dalam aspek teoretiknya. Setidaknya, ia terbuka bagi orang yang memiliki kecerdasan memadai untuk merenungkannya. Sehingga, di jalan ini, ia bisa dibimbing menuju jalan (spiritual), dan ia bisa mengetahui secara sadar teori-teori metafisik dalam bentuk yang "operatif".

Dalam tulisan-tulisan Ibnu 'Arabi, kita bertemu dengan formulasi-formulasi seperti kesatuan transenden wujud (*wahdat al-wujud*) dan manusia universal (*al-insan al-kamil*) yang ditunjukkan untuk pertama kalinya, sekalipun realitasnya telah ada sejak awal tradisi sufisme. Dengan demikian, arti penting Ibnu 'Arabi terletak pada formulasinya atas doktrin-doktrin

[177] Fungsinya, dalam banyak hal, bisa dibandingkan dengan fungsi Shankara dalam Hinduisme.

sufisme dan jasanya dalam mengeksplisitkan doktrin-doktrin tersebut.

Kemunculan Ibnu 'Arabi tidak menunjukkan "kemajuan" dalam sufisme dengan menjadikannya lebih artikulatif dan teoretis, juga kemunduran dari cinta Tuhan ke bentuk pateisme, sebagaimana begitu sering dialamatkan kepada Ibnu Arabi. Hakikatnya, formulasi eksplisit doktrin-doktrin sufi oleh Muhyiddin menandakan kebutuhan lingkungan yang menjadi sasaran penjelasan lebih lanjut dan klarifikasi lebih jauh dari doktrin-doktrin tersebut. Sekarang, kebutuhan atas penjelasan itu tidak bertambah bersama dengan pengetahuan seseorang. Tetapi, ia menjadi penting ketika orang tidak tahu dan tidak memiliki jangkauan langsung atas segala sesuatu dengan redupnya daya intuisi dan pengetahuan batin. Karena peradaban Islam muncul secara bertahap dari sumber wahyunya maka kebutuhan atas penjelasan kian bertambah ketika pengetahuan spiritual dan ketajaman pandangan seseorang berkurang.

Generasi awal hanya memerlukan petunjuk atau isyarat (*isyarat*) untuk memahami makna batin sesuatu. Tetapi, generasi pada abad-abad belakangan, memerlukan penjelasan yang terurai lengkap. Melalui Ibnu 'Arabi, esoterisme Islam menyajikan doktrin-doktrin yang bisa melakukan pemeliharaan atas tradisi tersebut di kalangan orang-orang yang selalu dalam ancaman tergiring pada kesesatan oleh pemikiran keliru, dan di kalangan kebanyakan orang yang kekuatan intuisi intelektualnya tidak cukup kuat untuk mengalahkan kecenderungan-

kecenderungan manusiawi lainnya, dan untuk melindungi pikiran dari terjebak dalam pada kesalahan.

C. Kehidupan Sang Wali dari Murcia

Ibnu 'Arabi, yang bernama lengkap Abu Bakr Muhammad bin al-'Arabi al-Hatimi al-Tha'i, dilahirkan di Murcia, Spanyol Selatan, pada 560 H (1165 M) dalam keluarga berdarah Arab asli dari Bani Tha'i. Dalam dunia Islam, ia terkenal dengan sebutan Ibnu 'Arabi. Dan, oleh generasi berikutnya, ia diberi gelar *Syekh al-Akbar* (Guru Teragung) dan dilengkapi dengan sebutan *Muhyiddin* (Penghidup Agama). Seperti wali besar dan ahli hikmah lainnya, "mahakarya"-nya yang terbesar adalah kehidupannya sendiri, kehidupan yang paling luar biasa, di mana doa, dzikir, kontemplasi, dan ziarah ke berbagai wali sufi bersatu dengan penglihatan teofanik atas dunia spiritual, tempat hierarki tak terlihat disingkapkan kepadanya.[178] Karena

[178] Kehidupan Ibnu 'Arabi digambarkan dalam hampir seluruh sejarah tradisional dan biografi pada abad-abad berikutnya, seperti *Nafh at-Tibb* karya Al-Maqqari; *Bustan al-'Arifin* karya An-Nawawi; *Tarikh al-Islam* karya Adz-Dzahabi; *Al-Wafi bi al-Wafayat* karya Ash-Shafadi; *Mir'at al-Jinan* karya Al-Yafi'i; *Al-Bidayah wa an-Nihayah* karya Ibnu Katsir; *Ath-Thabaqat al-Kubra* karya Asy-Sya'rani; *Syadzarat al-Dzahab* karya Ibn al-'Imad; dan *Thara'iq al-Haqa'iq* karya Ma'shum 'Ali Syah. Juga, terdapat banyak biografi Ibnu 'Arabi yang ditulis oleh para muridnya yang mencoba membela gurunya dari berbagai dakwaan yang dilontarkan oleh para ahli hukum. Di antaranya yang tertua adalah Ibrahim al-Baghdadi, *Manaqib Ibnu 'Arabi* (Beirut: Tanpa Penerbit, 1955) yang disertai daftar sumber-sumber tentang Ibnu 'Arabi yang ditulis oleh editor dalam pengantarnya (S. Munajjid).

Mengenai karya-karya dalam bahasa Eropa tentang kehidupan Ibnu 'Arabi, terdapat karya terkemuka yang ditulis oleh M. Asin Palacios, *El Islam cristianizado*, yang khusus mengkaji kehidupan dan metode spiritual Muhyiddin. Penulisnya meletakkan rincian terkait dari berbagai sumber tradisional. Lihat juga H. Corbin,

itu, dalam mempelajari kehidupannya, kita dapat melihat sekilas karakter dan ketinggian spiritual seorang wali yang aktivitas intelektualnya terlihat dalam banyak karya-karya metafisiknya.

Setelah menghabiskan tahun-tahun awalnya di Murcia, Ibnu 'Arabi hijrah ke Sevilla, tempat ia tumbuh dan menerima pendidikan dasarnya, dan tempat keluarganya yang mapan bisa memberikan kehidupan yang layak dan serba memungkinkan. Pada periode awal kehidupannya, ia bertemu dengan dua wali perempuan, Yasamin dari Marshena (Yasmin Mursyaniyah) dan Fathimah dari Cordoba (Fathimah al-Qurthubiyah). Kedua figur ini memberikan pengaruh kuat pada orientasi kehidupannya. Terutama Fathimah, tokoh inilah yang sangat berpengaruh, sebagai wanita yang sudah lanjut usia, tetapi memiliki wajah bercahaya dan kecantikan yang disetarakan dengan gadis 17 tahun oleh Ibnu 'Arabi. Ia memperlakukannya sebagai pembimbing spiritual selama dua tahun dan menganggapnya sebagai ibu spiritual bagi dirinya.

L'Imagination créatrice..., hlm. 32 dan seterusnya, dan R. A. Nicholson, "The lives of Umar Ibnul-Farid and Ibnul 'Arabi" *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1906, hlm. 797–842, yang mencakup naskah Arab asli *Syadzarat adz-Dzahab* tentang dua guru sufi ini. M. Asin Palacios juga menerjemahkan *Risalat al-Quds*-nya Ibnu 'Arabi dengan judul *Vidas de Santones Andaluces* (Madrid: Tanpa Penerbit, 1933), di mana kehidupan spiritual sang syeikh digambarkan dalam bahasanya sendiri, yang menyingkapkan sebuah aspek darinya yang sering terlupakan ketika orang hanya mengkaji tulisan-tulisan metafisiknya.

Juga terdapat sejumlah karya terbaru dalam bahasa Arab tentang Ibnu 'Arabi, seperti T. 'Abd al-Baqi Surur, *Ibn 'Arabi* (Kairo: Tanpa Penerbit, 1955), dan Umar Farrukh, *At-Tashawwuf fi al-Islam* (Beirut: Tanpa Penerbit, 1947). Satu bab penting dari buku kedua, secara khusus berbicara tentang Muhyiddin.

Sebagai pemuda 20 tahun, dengan kecerdasan tinggi dan telah memiliki penglihatan spiritual yang tajam, Ibnu 'Arabi mulai melakukan lawatan ke berbagai kota di Andalusia, menemui para wali laki-laki dan perempuan di mana pun ia bisa bertemu dengan mereka. Pada salah perjalanannya, ketika ia sedang tinggal di Cordoba, ia bertemu dengan Ibnu Rusyd, tokoh penafsir Aristoteles, dalam sebuah pertemuan yang penuh dengan makna penting. Dianggap penting karena dalam pertemuan itu, dua kepribadian yang melambangkan dua jalan yang akan diikuti pada masa selanjutnya oleh dunia Kristen dan Islam bertemu.

Dalam pertemuan itu, Ibnu 'Arabi dan Ibnu Rusyd saling bertatap muka. Tokoh pertama adalah pendukung peresmian akal dan menjadi pemikir paling berpengaruh dari seluruh pemikir Muslim di Barat Latin, dan yang satunya lagi adalah seorang arif (*gnostic*) yang menganggap pengetahuan pada dasarnya adalah "penglihatan" (*vision/musyahadat*), yang menjadi figur dominan dalam sufisme, menjulang bak raksasa di atas kehidupan intelektual Islam pada masa berikutnya. Karena pertemuan dua figur tersebut merupakan pertemuan yang begitu menarik, kami menyajikan cerita Ibnu 'Arabi sendiri tentang peristiwa tak terlupakan tersebut, sebuah catatan yang juga memperlihatkan personalitas spiritual yang besar dari penulisnya:[179]

[179] Ibnu 'Arabi, *Al-Futuhat al-Makkiyah Vol. I* (Kairo: Tanpa Penerbit, 1329 H.), hlm. 153–154. Bagian ini telah diterjemahkan ke dalam bahasa Spanyol oleh M. Asin Palacios dalam *El Islam cristianizado...*, hlm. 39–40, dan ke dalam bahasa Perancis oleh H. Corbin, *L'Imagination créatrice...*, hlm. 34–36.

Pada suatu hari yang cerah, saya pergi ke rumah Abu al-Walid Ibnu Rusyd (Averroes) di Cordoba. Ia memperlihatkan keinginannya untuk menemui saya secara pribadi karena mendengar wahyu-wahyu yang diberikan oleh Tuhan kepada saya di bagian pengasingan spiritual saya, dan ia tidak bisa menyembunyikan keheranannya atas apa yang telah ia dengar. Itulah mengapa ayah saya, yang merupakan salah seorang teman karibnya, menyuruh saya untuk datang ke rumahnya pada suatu hari dengan alasan melaksanakan suatu tugas, tetapi sebenarnya agar Ibnu Rusyd bisa berbincang-bincang dengan saya. Pada saat itu, saya masih muda (pemuda yang belum berjenggot).

Ketika saya memasuki (rumahnya), sang filsuf itu bangkit dari tempatnya dan menyambut saya, menebarkan sikap yang menunjukkan persahabatan dan perhatian, lalu memeluk saya. Ketika itu, ia berkata, "Ya." Kemudian, aku juga berkata, "Ya." Setelah menyadari apa yang membuatnya gembira, saya menambahkan, "Tidak." Tiba-tiba, Ibnu Rusyd mundur, raut mukanya berubah. Ia tampak ragu atas apa yang ia pikirkan. Ia bertanya pada saya, "Jenis solusi apa yang telah kau dapat dengan iluminasi (*isyraq*) dan inspirasi Ilahiah (*ilham/kasyf*)?" Saya menjawab, "'Ya' dan 'tidak'. Di antara 'ya' dan 'tidak' itu, jiwa-jiwa keluar dari materi mereka dan leher-leher terlepas dari tubuh-tubuh mereka." Ibnu Rusyd jadi pucat. Saya melihatnya gemetar. Lalu, ia pelan-pelan mengucapkan bacaan ritual, "Tiada kekuatan kecuali pada Allah (*Laa haulaa wa laa quwwata illaa billah*)", karena ia mengerti apa yang saya singgung.

Kemudian, setelah perbincangan kami, Ibnu Rusyd bertanya kepada ayah saya tentang saya, untuk memperbandingkan pandangan yang ia peroleh tentang saya dan untuk mengetahui apakah itu sesuai dengan pandangan ayah saya, atau

sebaliknya, malah bertentangan dengan pandangan ayah saya. Tentu saja, Ibnu Rusyd sangat ahli dalam refleksi dan meditasi filosofis. Ia bersyukur kepada Tuhan, seperti yang saya dengar, karena bisa hidup pada saat ia bisa melihat seseorang yang memasuki pengasingan spiritual yang membingungkan dan telah meninggalkannya seperti yang saya lakukan.

Ibnu Rusyd menyatakan, "Ia merupakan hal yang kemungkin-annya telah saya tetapkan sendiri tanpa—sampai saat ini—bertemu dengan seseorang yang telah mengalaminya. Alhamdulillah, saya bisa hidup pada masa ketika ada orang yang ahli dalam pengalaman ini, salah seorang dari mereka yang membuka kunci pintu-pintu-Nya. Alhamdulillah, segala puji bagi Allah yang memberikan karunia pribadi dengan melihat salah satu dari mereka dengan mata saya sendiri."

Saya ingin punya kesempatan lain untuk berbincang-bincang lagi dengan Ibnu Rusyd. Rahmat Allah Swt. membuatnya terlihat pada saya dalam sebuah keadaan mabuk spiritual (*ecstasy*), dalam wujud bahwa antara ia dan saya terdapat tabir cahaya. Saya melihatnya dengan pandangan yang menembus tabir ini, tanpa ia melihat saya atau tahu bahwa saya ada di sana. Ia terlalu asyik dalam meditasinya untuk memerhatikan saya. Lalu, saya berkata pada diri sendiri, "Pemikirannya tidak bisa mengantarnya ke tempat di mana saya berada."

Saya tidak punya kesempatan lagi untuk bertemu dengan-nya hingga ia wafat pada tahun 595 H (1198 M) di Marrakesh. Jenazahnya dipindah ke Cordoba, tempat makamnya. Ketika peti yang memuat jenazahnya penuh dengan beban di satu sisinya maka karya-karyanya diletakkan di sisi yang lain untuk mengimbanginya. Saya berada di sana berdiri mematung. Hadir juga bersama saya ahli fiqh dan sastra, Abu al-Husain Muhammad bin Jubair, sekretaris Sayyid Abu Hamid (salah

> seorang pangeran dari Dinasti Muwahhidun), dan juga sahabat saya, Abu al-Hakam 'Amr bin Sarraj, ahli pembuat salinan naskah.
>
> Lalu, Abu al-Hakam 'Amr bin Sarraj menoleh ke arah kami dan berkata, "Apa Anda tidak melihat apa yang menjadi penyeimbang Tuan Ibnu Rusyd di atas kudanya? Di satu sisi, terdapat Ibnu Rusyd dan di sisi yang satunya terdapat karya-karyanya, buku-buku yang di karangnya?" Abu al-Husain Muhammad bin Jubair menjawab, "Anda mengatakan bahwa saya tidak melihat anak saya? Tentu saja, saya melihatnya. Semoga Allah memberkahi lisanmu!"
>
> Kemudian, saya mengingat (ungkapan Abu al-Hakam 'Amr bin Sarraj tersebut). Sebab, bagi saya, ia merupakan bahan pokok meditasi dan pemikiran. Sekarang, saya merupakan satu-satunya orang yang masih hidup dari ketiga sahabat ini—semoga Allah Swt. melimpahkan rahmat-Nya kepada mereka—dan saya bergumam pada diri sendiri tentang persoalan ini, "Di satu sisi, ada Sang Guru (Ibnu Rusyd). Dan, di sisi lainnya, terletak karya-karyanya. Oh! Bagaimana saya akan tahu apakah harapan-harapannya akan terpenuhi!"

Hingga tahun 1198 M, Ibnu 'Arabi menghabiskan hidupnya di berbagai kota di Andalusia dan Afrika Utara dengan menemui kaum sufi dan para sarjana. Kadang-kadang juga, ia terlibat dalam perdebatan dengan kelompok-kelompok tertentu yang berbeda, seperti Mu'tazilah yang melakukan interpretasi rasionalistik atas Islam. Pada periode ini, ia melakukan lawatan ke daerah-daerah jauh, seperti Tunisia, tempat ia mempelajari *Khal' al-Na'lain* (Melepas Sandal)[180] karya Ibnu Qasyi, dan

[180] Ini merujuk pada QS. Thaahaa [20]: 12. Di ayat ini, Nabi Musa As. diperintahkan untuk melepas sandalnya. Ketertarikan Ibnu 'Arabi pada karya

menulis komentar atau ulasan atas karya tersebut. Menurut Asin Palacios, ia juga berkunjung ke Almeria, yang merupakan pusat sekolah Ibnu Masarrah, kemudian ke Ibnu al-'Arif, tempatnya menerima pembaiatan formal untuk memasuki sufisme.[181]

Pada tahun-tahun itu, *Syekh al-Akbar* kemudian memiliki pengetahuan-pengetahuan teofanik. Ia memiliki pengetahuan atas hierarki tak terlihat yang mengatur semesta, yang terdiri dari (1) Kutub Tertinggi (*Quthb*); (2) Dua imam; (3) Empat "pilar" (*autad*) yang menguasai empat titik mata angin; (4) Tujuh "pengganti" (*abdal*) yang memberikan pengaruh kepada masing-masing yang mengatur satu iklim; (5) Dua belas kepala (*nuqaba'*) yang menguasai dua belas tanda zodiak; (6) dan delapan punggawa (*nujaba'*) yang berhubungan dengan delapan ruang samawi.[182]

Ibnu 'Arabi juga memiliki pengetahuan atas semua kutub spiritual wahyu-wahyu yang mendahului Islam. Ia juga dapat mengetahui—dengan kesadaran atas kesatuan transenden—semua tradisi yang diwahyukan oleh Allah Swt. kepada manusia.

Syi'ah yang nyata ini memiliki makna penting, mengigat pengaruh besar yang ia miliki dalam dunia Syi'ah dan kecepatan doktrin-doktrinnya masuk ke dalam gnostik Syi'ah.

[181] Mesti ada hubungan mendasar antara Ibnu 'Arabi dengan Ibn al-'Arif. Melalui yang kedua, ia berhubungan dengan Ibnu Masarrah, sekalipun orang sama sekali tidak bisa "mereduksi" semua doktrin Ibnu 'Arabi terhadap doktrin para pendahulunya. Walaupun demikian, diketahui bahwa ia bersahabat dengan 'Abdallah Ibn al-Ghazzal, murid Ibnu al-'Arif, dan memiliki kesamaan yang nyata dengan berbagai madzhab yang terkait dengan Almeria.

[182] Lihat Asin Palacios, *El Islam cristianizado...*, hlm. 41 (*footnote* no. 2), dan H. Corbin, *L'Imagination créatrice...*, hlm. 37 (*footnote* no. 15).

Juga, termasuk dalam pengetahuannya, yang ia peroleh di Murcia pada 1198 M, ia melihat Singgasana Tuhan (*'Arsy*) yang dijunjung tiang-tiang cahaya dengan seekor burung yang terbang mengelilinginya. Dia-lah yang menyuruh Ibnu 'Arabi untuk keluar dari tanah kelahirannya dan pergi menuju Timur, dunia Islam, tempat ia menghabiskan sisa hidupnya.[183]

Dengan ziarah ke Timur ini, periode baru bermula dalam kehidupan Ibnu 'Arabi. Pada 1201 M, ia mengunjungi Makkah untuk pertama kalinya, tempat ia "diperintahkan" untuk mulai menyusun karya utamanya, *Futuhat al-Makkiyah* (Wahyu-wahyu Makkah), dan tempat ia bertemu dengan gadis yang keshalihan dan kecantikannya luar biasa di sebuah keluarga sufi Persia dari Isfahan—yang kemudian menjelma menjadi kebijaksanaan abadi (*eternal sophia*) pada diri Ibnu 'Arabi, serta memainkan peran dalam hidupnya, menyerupai peran Beatrice dalam kehidupan Dante.

Dari Makkah Ibnu 'Arabi melakukan perjalanan ke berbagai kota. Pada saat itu, ia ditahbis untuk memasuki dunia gaib Ilahi oleh Nabi Khidir As.,[184] atau Al-Khidir, yaitu nabi

[183] Di sinilah, di kota kelahirannya ini, sebelum kepindahannya, Ibnu 'Arabi menyusun risalah yang disebut-sebut sebagai karya pertamanya, *Mawaqi' al-Nujum* (Tempat-tempat Bintang). Di dalamnya, ia menjabarkan beragam tingkatan makna yang terkandung dalam ritus keagamaan.

[184] Figur Nabi Khidhr As. (*Al-Khidhr*) adalah figur yang sangat penting dalam hierarki spiritual Islam, dan merupakan figur yang sangat terkait dengan Elie, nabi yang dinaikkan ke langit, dan juga terkait dengan keseluruhan kompleksitas mitos serta cerita yang dinisbatkan kepadanya. Lihat L. Massignon, "Elie et son rôletranshistorique, Khadiriya, en Islam" *Etudes carmélitaines: Elie le prophéte Vol. II* (Paris: Tanpa Penerbit, 1956), hlm. 269–290, dan sejumlah kajiannya yang terdapat di dalam *Revue des études islamiques* dari tahun ke tahun. Lihat juga artikel A. J. Wensinck, "Al-Khadir" dan "Ilyas", dalam *Encyclopedia of Islam* (Leiden: Tanpa Penerbit, 1954).

Untuk sebuah kajian ikonografik atas Nabi Khidhr As., lihat A. K.

yang menahbis manusia secara langsung untuk memasuki kehidupan spiritual tanpa harus memasukkan diri ke dalam rantai pentahbisan reguler. Maka, ia menjadi seorang "murid Nabi Khidir As." karena telah menjadi salah satu guru sufi yang termasuk dalam garis penahbisan reguler. Penahbisan untuk masuk ke "garis" Nabi Khidir As. diperlihatkan dengan sangat jelas pada 1204 M, ketika ia berada di Mosul, menerima surban (*khirqah*) Nabi Khidir As. dari Ali bin Jami' yang ia sendiri telah menerimanya secara langsung dari sang "Nabi Hijau" itu.

Pada tahun-tahun itu, Ibnu 'Arabi memasuki konflik berkala dengan para ahli fiqh, seperti pada tahun 1207 M, ketika ia diancam dengan ancaman pembunuhan di Kairo sehingga harus mengungsi ke Makkah. Setelah beberapa waktu di kota suci itu, ia berangkat ke Anatolia. Di Konya (Quniya), ia bertemu dengan Sadruddin al-Qunawi, muridnya paling terkenal yang kemudian menjadi komentator terpenting dan penyebar karya-karyanya. Dari Konya, ia melanjutkan perjalanannya ke arah Timur menuju Armenia, lalu ke selatan menuju lembah Eufrat dan Baghdad.

Pada tahun 1211 M, Ibnu 'Arabi bertemu dengan guru sufi terkenal, Syihabuddin 'Umar Suhrawardi—nama yang sama dengan pendiri Madzhab Iluminasi, yang memang sering terjadi kesalahan sebutan dengannya.[185] Ibnu 'Arabi juga mengunjungi

Coomaraswamy, "Khawaja Khadir and the fountain of life, int the tradition of Persian dan Mughal art" *Ars Islamica*, 1934, hlm. 173–182.

[185] Ibnu 'Arabi memiliki hubungan dengan banyak tokoh terkenal pada masanya, di antaranya Suhrawardi dan penyair Persia, Awhaddin al-Kirmani. Ia bertatap muka secara personal dengan tokoh-tokoh tersebut dan tokoh lainnya, seperti Ibnu al-Farid, Sa'duddin al-Hammuyah, dan Fakhruddin ar-Razi, tokoh yang pernah terlibat surat-menyurat dengannya. Surat Ibnu 'Arabi kepada Fakhruddin ar-Razi yang menasihatinya agar meletakkan proses belajar formalnya

Aleppo, tempat ia diterima dengan penuh kehangatan oleh Sultan Malik azh-Zhahir, yang generasi sebelumnya menjadi pelindung dan teman Suhrawardi, dan usahanya yang tidak berhasil untuk mencegah kematiannya (akibat putusan hukum atasannya).

Akhirnya, pada 1223 M, setelah terkenal di seluruh dunia Islam dan diundang serta dibujuk oleh para penguasa dan pangeran yang mencintai kebijaksanaan (*hikmah*), baik dari kawasan-kawasan dekat ataupun jauh, Ibnu 'Arabi memutuskan untuk tinggal di Damaskus. Sekarang, setelah kehidupannya dihabiskan dalam perjalanan, ia ingin menghabiskan tahun-tahun terakhir hidupnya dalam ketenangan dan kedamaian, dan juga dalam kerja yang intens. Pada periode ini, ia menyelesaikan karya terpentingnya, *Futuhat al-Makkiyah*, yang berisi catatan spiritual selama 30 tahun dari periode kehidupannya yang paling penuh arti.

Di Damaskuslah, Syekh al-Akbar itu meninggal dunia pada 638 H (1240 M), dengan meninggalkan tanda tak terhapuskan di atas keseluruhan kehidupan spiritual Islam. Ia dikebumikan di Shalihiyah, di kaki gunung Qasiyun, bagian utara Damaskus, sebuah tempat yang telah dimuliakan sebelum ia dikebumikan di sana, sebagai tempat yang disucikan oleh seluruh nabi. Setelah penguburannya, tempat itu bahkan menjadi pusat ziarah yang kian besar. Pada abad ke-16, Sultan Salim II membangun sebuah mausoleum yang kini masih ber-

---

dan berusaha memperoleh gnosis, baru-baru ini telah diterjemahkan ke dalam bahasa Perancis oleh M. Vâlsan dalam "Epitre adressée à l'Imam Basthami" *Etudes Traditionnelles*, Juli–Agustus dan September–Oktober 1961, 242–253.

diri di atasnya, dan pusara itu terus menjadi tempat ziarah, khususnya bagi para sufi.

Orang yang dikuburkan di dekat Guru Terbesar Gnosis Islam itu, tidak hanya dua putranya, tetapi juga pahlawan Aljazair terkenal, Abdul Qadir, yang setelah dibuang oleh Napoleon III, menghabiskan sisa hidupnya dengan menyunting karya-karya Ibnu 'Arabi. Ia menjadikan dirinya sebagai murid yang sangat bersemangat. Sekarang, ia dikubur di dekat sang Guru Terbesar yang begitu ia tekuni dan ia bertanggung jawab, sampai pada tingkat tertentu, bagi publikasi karya-karyanya.

D. Karya-karya

Sejumlah besar karya yang ditulis oleh Ibnu 'Arabi terlihat sebagai bukti yang hampir memadai dari inspirasi "super-natural" karya-karya tersebut. Berbagai sumber tradisional, menghubungkan ratusan karya yang sejumlah besarnya masih ada. Kebanyakan dari karya-karya itu masih berupa manuskrip yang terdokumentasi di berbagai perpustakaan dunia Islam dan Eropa.[186] Karya-karya itu mulai dari risalah-risalah pendek dan beberapa halaman surat hingga *Futuhat al-Makkiyah* yang monumental; dari catatan metafisik yang

[186] Sarjana Syiria, Osman Yahya, sedang melakukan penelitian intensif tentang karya-karya Ibnu 'Arabi selama beberapa tahun dan telah melahirkan temuan-temuan yang sangat penting di beberapa perpustakaan Turki. Bukunya yang terbit *L'Histoire et la classification des oeuvres d'Ibn 'Arabi* akan sangat berharga dalam membuka pandangan atas persoalan yang selama ini masih kabur.

abstrak hingga puisi-puisi sufi, tempat aspek yang diketahui dari gnosis tampil dalam bahasa cinta. Pokok persoalan dalam karya-karya itu juga sangat beragam, meliputi metafisika, kosmologi, psikologi, tafsir al-Qur'an, dan hampir setiap bidang pengetahuan lainnya, yang kesemuanya didekati dengan tujuan menerangi makna batinnya.

Karya Ibnu 'Arabi yang paling luas dan paling ensiklopedik adalah *Futuhat al-Makkiyah*. Buku ini terdiri atas 560 bab, berbicara tentang prinsip-prinsip metafisika, beragam sains sakral, dan juga pengalaman spiritual Muhyiddin sendiri. Ia merupakan ringkasan yang sesungguhnya dari ilmu-ilmu esoterik dalam Islam yang keluasan dan kedalamannya melampaui jenis karya apa pun yang pernah disusun sebelumnya atau sejak saat itu. Lebih dari satu kali, ia menyatakan bahwa karya tersebut ditulis di bawah inspirasi Ilahi (tuntunan ilham), misalnya, ketika ia mengatakan, "Ketahuilah bahwa komposisi bab-bab *Futuhat* bukan merupakan hasil pilihan bebas pada peran saya atau juga dari refleksi yang disengaja. Hakikatnya, Allah mendektekan kepada saya segala yang telah saya tulis melalui malaikat pembawa ilham."[187]

Di samping berisi doktrin-doktrin sufisme, berupa kehidupan dan pesan-pesan kaum sufi yang lebih awal, *Futuhat al-Makkiyah* juga mengandung doktrin-doktrin kosmologis yang berasal

[187] Asy-Sya'rani, *Kitab al-Yawaqit* (Kairo: Tanpa Penerbit, 1305 H), didasarkan pada Bab 89 dan Bab 3348 dari *Futuhat al-Makkiyah*. Lihat H. Corbin, *L'Imagination créatrice...*, hlm. 59, yang dalam bagian ini dan bagian lainnya tentang bagaimana karya itu diterima melalui ilham, diterjemahkan dari bahasa Ibnu 'Arabi sendiri.

dari sumber Hermetik dan Neoplatonik yang dimasukkan ke dalam metafisika sufi. Selain itu, juga ilmu-ilmu esoterik seperti *jafr*, simbolisme alkemik dan astrologis,[188] dan praktis mencakup segala hal lain dari sifat esoterik yang dalam satu dan lain hal telah mendapatkan tempat di dalam skema Islam tentang segala sesuatu. Jadi, ia menjadi buku rujukan utama ilmu-ilmu sakral (*sacred sciences*) dalam Islam. Tiap babnya dikaji dan direnungkan oleh generasi-generasi sufi yang turut menulis banyak risalah, yang pada dasarnya merupakan komentar dan ulasan atas bagian-bagian tertentu yang menjadi permadani besar *Futuhat al-Makkiyah*.

Tak dapat dipungkiri, karya Muhyiddin yang paling luas dibaca dan merupakan wasiat spiritualnya adalah *Fushush al-Hikam* (Untaian Mutiara Kebijaksanaan),[189] yang terdiri

[188] Dalam kaitan ini, lihat T. Burckhardt, *Die Alchemie* (Olten: Tanpa Penerbit, 1960). Lihat juga T. Burckhardt, *Cléspirituelle de l'astrologie musulmane d'après Mohyiddin ibn Arabi* (Paris: Tanpa Penerbit, 1950). Karya terakhir, menampilkan bagaimana ilmu-ilmu kosmologis Alexandrian tergabung ke dalam perspektif gnosis Islam, dan bagaimana semesta tempat kaum Muslim hidup juga turut ambil bagian dalam wahyu dan menjadi "terislamkan".

[189] Kitab *Fushush al-Hikam* telah dicetak beberapa kali dalam bahasa Arab. Edisi yang paling kritis—yang kemudian akan saya rujuk—adalah yang disunting oleh Abu al-'Ala' 'Afifi [Ibnu 'Arabi, *Fushush al-Hikam* (Kairo: Tanpa Penerbit, 1946)]. Di dalamnya, penyunting memberikan banyak *fasal* penting, berupa komentar-komentar terkenal atas karya tersebut untuk memberikan penjelasan naskahnya. Ia diterjemahkan dengan sangat jelas oleh T. Burckhardt [Ibnu 'Arabi, *La sagesse des prophètes* (Paris: Tanpa Penerbit, 1955)], disertai dengan penjelasan-penjelasan yang sangat membantu. Juga, terdapat terjemahan agak bebas dari karya tersebut ke dalam bahasa Inggris oleh Khaja Khan [Ibnu 'Arabi, *The Wisdom of the Prophets* (Madras: Tanpa Penerbit, 1929)].

Sejumlah komentar atas *Fushush al-Hikam* yang pernah ditulis, yang paling terkenal adalah komentar dari Shadruddin al-Qunawi, 'Abd al-Razzaq al-Kasyani, Dawud al-Qaisari, 'Abd al-Ghani an-Nablusi, Bali Afandi, dan Abdurrahman Jami—mereka merupakan sufi terkenal pada abad-abad sesudahnya. Ia terus dikaji di dunia Islam, di manapun sufisme tumbuh subur, dan harus dianggap sebagai naskah paling otoritatif tentang gnosis (*'irfan*).

atas 27 bab. Masing-masing bab, berbicara tentang doktrin-doktrin dasar esoterisme Islam. Karya tersebut disusun pada tahun 627 H (1229 M). Menurut pernyataan Ibnu 'Arabi sendiri, yang disampaikan dalam pengantarnya, ia didasarkan pada ilham pengetahuan spiritual dari Nabi Muhammad Saw. yang memegang sebuah kitab di tangannya dan beliau memerintahkan kepada Ibnu 'Arabi untuk "mengambil" dan membawanya ke dunia sehingga orang-orang bisa mengambil manfaat darinya.[190]

Judulnya, *Fushush al-Hikam*. Itulah yang melambangkan isi buku tersebut. Sebab, setiap "mutiara" mengandung permata yang indah yang melambangkan satu aspek dari kebijaksanaan Ilahi yang diwahyukan kepada seorang nabi. Secara metaforik, setiap mutiara adalah sifat dasar manusiawi dan jati diri spiritual seorang nabi yang hadir sebagai media bagi bagian tertentu dari kebijaksanaan Ilahi yang diwahyukan kepada nabi tersebut. Karakter manusiawi dan individual setiap nabi, pada gilirannya, terkandung dalam logos atau kata (*kalimat*) yang merupakan realitas esensialnya dan yang merupakan ketetapan Firman Tertinggi (*Supreme Word*) atau "ucapan primordial Tuhan".[191] Itulah mengapa bab-babnya diberi judul dengan "Mutiara Kebijaksanaan Ilahi dalam Kata (yang Berwujud) Adam", "Mutiara Kebijaksanaan Wahyu dalam Kata

---

Abdurrahman Jami, *Lawa'ih* (London: Tanpa Penerbit, 1914), terjemahan E. H. Whinfield dan M. M. Kazvini adalah juga komentar atas *Fushush al-Hikam* dan ringkasan atas tema-tema dasar di dalamnya.

[190] Ibnu 'Arabi, *Fushush al-Hikam...*, hlm. 47.

[191] Simbolisme mendalam dari judul karya ini dikembangkan secara utuh oleh T. Burckhardt di pengantarnya dalam Ibnu 'Arabi, *La sagesse des prophètes...*, hlm. 6.

Sisy", dan seterusnya, hingga ditutup dengan "Mutiara Kebijaksanaan Singularitas dalam Kata Muhammad."

Secara manusiawi, aspek manusiawi dan individual para nabi tampak "memuat" aspek-aspek esensial dan universal, sebagaimana untaian mutiara yang "melingkari" batu permata yang indah. Padahal, dalam realitasnya, hubungan itu justru sebaliknya. Realitas batinlah, yaitu aspek supra-individual para nabi, yang memuat dan menetapkan untaian mutiara itu. Wahyu Tuhan tersebut "diwarnai" oleh penerimanya. Sementara, dari sudut pandang universal, penerimanya itu merupakan kemungkinan Ilahi yang ditentukan dari atas dan diisi oleh bentuk dasar (*prototype*) samawinya.

Korpus besar yang diwariskan oleh Ibnu 'Arabi, di samping dua karya tersebut, meliputi sejumlah risalah tentang kosmologi, seperti *Insya' azh-Zhawahir* (Penciptaan Ruang-ruang Samawi), *'Uqlat al-Mustaufiz* (Mantra Hamba yang Taat), dan *At-Tadbirat al-Ilahiyah* (Pengarahan-pengarahan Tuhan);[192] tentang metode praktis untuk diikuti oleh para murid yang akan menempuh jalan spiritual, seperti *Risalat al-Khalwah* (Risalah tentang Pengasingan Spiritual) dan *Al-Washaya* (Nasihat-nasihat); tentang berbagai aspek al-Qur'an,[193] yang meliputi simbolisme sejumlah hurufnya, tentang Nama-nama dan Sifat-sifat Tuhan, tentang hukum dan hadits, serta setiap persoalan

---

[192] Tiga karya ini telah diedit dengan disertai pengantar dan terjemahan ringkas ke dalam bahasa Jerman oleh H. S. Nyberg, *Kleinere Schriften des Ibn al-'Arabi* (Leiden: Tanpa Penerbit, 1919).

[193] Tafsir al-Qur'an itu diterbitkan di Kairo atas namanya, walaupun ditulis oleh muridnya, 'Abd al-Razzaq al-Kasyani.

yang terkait dengan masalah keagamaan dan spiritual.[194] Tulisan-tulisannya juga meliputi puisi sufi yang sangat indah, seperti *Turjuman al-Asywaq* (Tafsir Kerinduan)[195] dan *Diwan*-nya. Memang, ia dinilai oleh banyak pakar sebagai penyair sufi terbaik dalam bahasa Arab setelah Ibnu al-Farid.[196]

Demikian juga, cakupan tulisan-tulisan Ibnu 'Arabi begitu luas. Sehingga, menjadi sulit untuk menggambarkan isinya. Buku-buku dan risalah-risalah itu mengalir dari penanya, seperti aliran gelombang dari lautan, yang meliputi hampir segala hal yang teramati. Dalam tubuh tulisan yang besar ini, gaya bahasanya dalam bahasa Arab sering bercorak puitik dan, pada saat yang lain, terasa rumit. Banyak dari karya-karyanya, seperti karya-karyanya yang berbicara tentang metode, bertutur jelas dan sederhana. Sementara, karya yang lain, misalnya tentang metafisika, sangat padat dan eliptik.

---

[194] Ibnu 'Arabi memiliki begitu banyak karya tentang setiap persoalan sehingga tidak mungkin memberikan isyarat atas dimensi tulisan-tulisannya tanpa mengerahkan kajian tersendiri atas karya-karya itu.

[195] Karya ini diterjemahkan ke dalam bahasa Inggris oleh R. A. Nicholson. Ibnu 'Arabi, *Turjuman al-Asywaq* (London: Tanpa Penerbit, 1911).

[196] Ibnu al-Farid, penulis *Khamriyah* yang terkenal [lihat E. Dermenghem, *L'eloge du vin* (Paris: Tanpa Penerbit, 1931)], dan merupakan penyair sufi terbesar dalam bahasa Arab, tokoh sebaya, serta sahabat Ibnu 'Arabi. Diceritakan bahwa pada suatu kesempatan, Ibnu 'Arabi menulis sepucuk surat kepada Ibnu al-Farid untuk meminta izin menulis komentar atas karyanya, *Ta'iyah*. Ibnu al-Farid menjawab bahwa *Futuhat al-Makkiyah* sendiri (karya Ibnu 'Arabi) merupakan komentar dan penulisnya tidak perlu menulis komentar lain.

Kenyataannya, karya-karya Ibnu 'Arabi memiliki bahasa sendiri dan menampilkan kosa kata teknis, yang sebagian didasarkan pada bahasa para sufi sebelumnya, sebuah pengetahuan yang harus dimiliki untuk memahami karya-karyanya.[197] Pembaca tidak hanya harus belajar makna asli kata-katanya, tetapi juga semua nuansa dan citra yang terkait dengannya. Dengan kata lain, bersamanya, seperti para penulis Muslim lainnya, seseorang harus belajar membaca "di antara garis-garis" untuk menemukan kekayaan yang tersembunyi di balik formulasi-formulasinya yang eliptik dan paradoksal, serta gayanya yang mempesona dan sering dalam bahasa yang kompleks dan simbolik.

E. "Sumber-sumber" Ibnu 'Arabi

Orang tidak bisa berbicara dalam makna historis yang biasa tentang asal atau sumber karya-karya seorang penulis sufi. Sebab, seorang sufi yang mengetahui tujuan jalan spiritual menerima ilham secara langsung "dari atas", serta tidak tergantung pada pengaruh-pengaruh dari sekitarnya

[197] Sampai pada tingkat itu, benar bahwa beberapa pengikut madzhab Ibnu 'Arabi menulis kamus untuk terminologi yang digunakan oleh Ibnu 'Arabi, yang juga menjadi terminologi kaum sufi berikutnya. Salah satunya *Ishthilahat al-Shufiyah* karya 'Abd al-Razzaq al-Kasyani, komentatornya yang terkenal, dan *Ta'rifat* karya Sayyid Syarif al-Jurjani yang sangat terkenal. Lihat Sayyid Syarif al-Jurjani, *Definitiones: Accendunt Definitiones theosophi Mohji ed-din Mohammed Ben ali vulgo Ibn Arabi dicti* (Leipzig: Tanpa Penerbit, 1845). Lihat juga T. Burckhardt, *La Sagesse des prophètes...*, hlm. 207–223, yang memuat glosari istilah-istilah teknis sufisme berikut penjelasan artinya dan terjemahannya dalam bahasa Perancis.

(*horizontal influence*). Ia menerima pengetahuannya melalui iluminasi atas hatinya oleh teofani Tuhan. Dan, hanya dalam ekspresi dan formulasi pengalaman batinnya, ia mungkin tergantung pada tulisan-tulisan orang lain. Juga, dalam kasus Ibnu 'Arabi, sumber utamanya adalah pengetahuan gnostik (*'irfani*) yang diterima dalam keadaan kontemplasi dan menjadi mungkin melalui karunia (*barakah*) Nabi Muhammad Saw. yang ia terima melalui penahbisannya untuk memasuki jalan sufi.

Tetapi, pada tingkat interpretasi gagasan dan formulasinya, kita bisa berbicara tentang "sumber-sumber historis" Ibnu 'Arabi, dalam arti bahwa doktrin-doktrin berbagai aliran yang mendapat interpretasi terjelasnya di dalam tulisan-tulisan syekh ini. Dalam tradisi Islam, ia hampir sepenuhnya mengikuti para sufi sebelumnya, khususnya Al-Hallaj, yang berbagai ujarannya banyak didiskusikan di dalam karya-karyanya. Ia juga mengikuti Hakim at-Tirmidzi, yang *Khatam al-Auliya'*(Cincin Para Wali)-nya menjadi materi kajian khusus sang syekh; Bayazid al-Basthami, yang ungkapan-ungkapan gnostiknya sering ia kutip; dan Al-Ghazali, yang karya-karya terakhirnya ia ikuti dan tema-temanya ia perluas dalam banyak hal.

Ibnu 'Arabi juga mengambil gagasan-gagasan kosmologis tertentu yang terdapat di kalangan para filsuf, khususnya Ibnu Sina—untuk tidak menyebut skema "Neoempedoclean" Ibnu Masarrah—dan sering menggunakan dialektika para teolog. Di samping itu, pengaruh tulisan-tulisan Hermetik Islam sebelumnya, seperti dalam korpus Jabirian, juga

Epistles-nya Ikhwan ash-Shafa dengan tendensi-tendensi Neopythagoriannya, serta tulisan-tulisan lain yang dinisbatkan kepada Syi'ah Isma'iliyah, semuanya dapat ditemukan dalam karya-karya Ibnu 'Arabi.[198]

Tentang doktrin-doktrin asal pra-Islam, dalam gagasan Muhyiddin, kita temukan interpretasi Hermetisme Alexandrian pada tingkat pengertian yang paling tinggi, di mana konsep tentang alam memiliki signifikansi yang melampaui tatanan manifestasi kosmik yang formal.[199] Kita juga melihat doktrin-doktrin milik kaum Stoik, Philo, Neoplatonis, dan madzhab kuno lainnya yang ditafsirkan secara metafisik dan diintegrasikan ke dalam panorama teosofi yang luas.

Melalui prisma pemikiran Ibnu 'Arabi, tidak hanya doktrin-doktrin gnostik, tetapi juga gagasan-gasan kosmologis, psikologis, fisik, dan logis, memperoleh dimensi metafisik dan transparansi yang menyingkap jaringan yang dimiliki oleh seluruh bentuk pengetahuan dan *sapientia* yang dimiliki oleh para wali dan orang-orang suci, sebagaimana akar segala sesuatu, dari seluruh tatanan realitas, tertanam dalam alam ketuhanan.

---

[198] "Sumber-sumber" Ibnu 'Arabi didiskusikan di bagian kedua ("Doctrina Espiritual de Abenarabi") dari karya M. Asin Palacios, *El Islam cristianizado, estudio del sufismo a través de las obras de Abenarabi de Murcia* (Madrid: Tanpa Penerbit, 1931). Lihat H. S. Nyberg, *Kleinere Schriften...*, hlm. Pengantar. Lihat juga A. A. Affifi, *The Mystical Philosophy of Muhyid Din-Ibnul 'Arabi* (Cambridge: Tanpa Penerbit, 1939), hlm. Apendiks.

[199] Lihat T. Burckhardt, "Nature sait surmonter nature" *Etudes Traditionelles,* Januari–Februari 1950, hlm. 10–24.

F. Doktrin

Akan sangat luar biasa jika kita berusaha menghadirkan, walaupun sekadar garis besar semata dari doktrin-doktrin Ibnu 'Arabi, yaitu doktrin-doktrin yang telah direnungkan oleh banyak generasi sufi yang memiliki pandangan batin dan ahli hikmah, untuk memahami orang-orang telah menghabiskan kebanyakan usianya dalam kehidupan dunia.[200] Tujuan kami tak lebih dari sekadar memberikan petunjuk karakteristik umum dan bahasa doktrin, sekaligus untuk menyebut beberapa prinsip yang merupakan tema dominan dalam pandangannya atas semesta, pandangan yang begitu luas sehingga sulit diikuti

---

[200] Terdapat sangat sedikit kajian dalam bahasa Eropa tentang doktrin-dokterin Ibnu 'Arabi, jika dilihat dari arti penting dan pengaruhnya. Orang bisa menyebut kajian terkenal A. A. Affifi, *The Mystical Philosophy of Muhyid Din-Ibnul 'Arabi*, yang memiliki banyak terjemahan, tetapi menggunakan gagasan yang diambil dari filsafat modern Eropa yang tidak mereka gunakan secara benar. Lihat R. Landau, *The Philosophy of Ibn 'Arabi* (London: Tanpa Penerbit, 1959), yang secara singkat berbicara tentang beberapa doktrin Ibnu 'Arabi dan beberapa pilihan dari tulisan-tulisannya. Lihat juga H. Corbin, *L'Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn Arabi* (Paris: Tanpa Penerbit, 1958), yang merupakan kajian penting yang dilakukan atas ajaran Ibnu 'Arabi tentang imajinasi kreatif, "simpati" yang terdapat di antara manusia, semesta, dan Tuhan, berikut persoalan-persoalan terkait. Juga, terdapat sedikit karya yang dikutip dan kajian lainnya yang disebutkan dalam bibliografinya.

Karya terpenting untuk kajian doktrin-doktrin Ibnu 'Arabi, lihat T. Burckhardt, *Introduction to Sufi Doctrine* (Lahore: Tanpa Penerbit, 1959), yang hakikatnya merupakan pengantar atas *Fushush al-Hikam* dan juga atas sufisme secara umum. Lihat juga pengantar dan terjemahan T. Burckhardt *Al-Insan al-Kamil* ['Abdul Karim al-Jili, *De l'homme universel* (Lyon: Tanpa Penerbit, 1953)], yang merupakan bahasan yang lebih sistematis atas doktrin-doktrin Ibnu 'Arabi oleh salah seorang sufi terbesar abad berikutnya. Juga, terdapat kajian atas Ibnu 'Arabi berikut terjemahan karya-karyanya oleh M. Vâlsan yang terdapat dalam *Etudes Traditionnelles* dari 1948 dan seterusnya.

jejaknya bahkan pada tema tunggal dalam seluruh penjelasan tambahan dan dimensi-dimensinya. Dalam kasus Ibnu 'Arabi, kita tidak membicarakan seorang filsuf, baik dalam pengertian modern ataupun Aristotelian, dan doktrin-doktrinnya tidak bisa disikapi sebagai filsafat.

Kesamaan antara doktrin-doktrin metafisik dan gnostik pada tatanan dan filsafat ini lebih tampak (*apparent*) daripada nyata (*real*). Muhyiddin, tak sebagaimana seorang filsuf, tidak mencoba merangkum seluruh "realitas" dalam sebuah sistem dan memberikan penjelasan sistematik atas berbagai datarannya. Ia menulis di bawah pengilhaman langsung. Sehingga, tulisan-tulisannya tidak memiliki keterkaitan logis (*coherence*) yang diperkirakan orang atas karya-karya biasa yang bersumber dari inspirasi manusiawi murni.[201] Kesamaan yang ia miliki dengan para filsuf adalah penggunaan bahasa manusiawi dan sikap atas persoalan-persoalan tertinggi. Tetapi, tujuannya berbeda.[202] Tujuannya bukan memberikan penjelasan yang

[201] Ibnu 'Arabi menulis tentang *Futuhat Makkiyah*-nya: "Karya ini, seperti juga karya saya yang lain, tidak mengikuti metode yang berlaku dalam karya-karya lain.... Sesungguhnya, semua penulis menulis di bawah otoritas kebebasan kehendak mereka sendiri, apa pun yang mungkin mereka katakan tentang kebebasan mereka yang berada di bawah Ketetapan Tuhan, atau di bawah inspirasi pengetahuan yang mereka miliki menurut keahlian mereka. Di sini lain, pengarang yang menulis di bawah bimbingan ilham Tuhan, sering merekam hal-hal yang (tampak) tidak memiliki hubungan dengan pokok persoalan bab yang sedang dibicarakan. Tulisan-tulisan itu tampak kepada pembaca profan sebagai interpolasi yang tidak koheren. Sementara, menurut saya, hal tersebut merupakan inti bab, sekalipun ia didasarkan pada alasan yang tidak diketahui orang lain." Lihat Ibnu 'Arabi, *Futuhat al-Makkiyah Vol. I...*, hlm. 24; Asin Palacios, *El Islam cristianizado...*, hlm. 102; dan H. Corbin, *L'Imagination créatrice...*, hlm. 59.

[202] Antara matafisika dan filsafat mungkin tampak tidak bisa dibenarkan oleh orang yang terbiasa menganggap metafisika sebagai cabang filsafat. Untuk memberi batasan dengan jelas perbedaan antara dua bentuk yang sedang dibicarakan, bisa dikatakan bahwa flsafat berasal dari rasio (yang murni merupakan daya individual),

bisa memberikan kepuasan secara mental dan diterima secara rasional, tetapi sebuah *theoria* hakiki, atau pengetahuan tentang hakikat, yang merupakan pencapaian yang tergantung pada praktik metode pencapaian yang sesuai.

Pada ajaran Ibnu 'Arabi, seperti pada ajaran para guru kebijaksanaan tradisional lainnya, doktrin dan metode merupakan dua kaki yang harus dikoordinasikan agar bisa memanjat gunung spiritual.[203] Metode tanpa doktrin bisa menjadi kerja keras yang buta, sedangkan doktrin tanpa metode bisa berkembang menjadi basa-basi mental dengan rumusan konsep-konsep. Ia hanya akan memberikan kecerdasan yang jauh menyimpang dari kebijaksanaan tradisional sejauh kemahiran akrobat kera dari kemampuan terbang tinggi seekor rajawali.[204]

---

sementara metafisika secara ekslusif berasal dari mata hati (*intellect*)." Lihat F. Schuon, *Transcendent Unity of Religions...*, hlm. 9.

[203] Untuk kajian tentang persoalan ini, dalam latar tradisional yang benar-benar berbeda, yaitu kajian tentang Budisme Tibet, lihat M. Pallis, "The Marriage of wisdon and Method" *France-Asie*, Januari–Februari 1961, hlm. 1601–1620.

[204] F. Schuon menulis: "Hidup dalam pemikiran adalah mengganti seperangkat konsep dengan konsep lain secara terus-menerus. Dalam rasiosinasi, konsep-konsep terlihat tipis dan tembus pandang, tanpa ada kemungkinan wujudnya tergantikan dengan sesuatu yang lebih baik, di atas level ini. Tak ada yang lebih berbahaya dari pemakaian kebenaran dengan pikiran semacam ini. Seolah, gagasan-gagasan yang benar, melakukan balas pembalasan dalam diri seseorang yang membatasi dirinya pada aktivitas berpikir atas gagasan-gagasan itu....

Keahlian mental, yang senantiasa bermain konsep tanpa memiliki kemampuan dan kemauan untuk mencapai hasil yang pasti, tidak memiliki persamaan apa pun dengan kegeniusan spekulatif. Lebih dari itu, formula kegeniusan spekulatif (seperti yang dimiliki oleh Ibnu 'Arabi) akan tampak 'naif' bagi keahlian tersebut, yang memang berlawanan dengan intuisi intelektual, bahkan seperti setan menentang Tuhan." Lihat F. Schuon, *Spiritual Perspectives and Human Facts* (Tanpa Kota: Tanpa Penerbit, Tanpa Tahun), hlm. 11–12.

Sementara, T. Burkhardt menulis: "Realitas Tuhan, pada saat yang sama, adalah Pengetahuan dan Wujud. Orang yang berusaha mendekati Realitas itu, harus mengatasi tidak hanya kebodohan dan tidak adanya kesadaran, tetapi juga

G. Bahasa Simbolisme

Bahasa Ibnu 'Arabi, sekalipun sering abstrak, pada dasarnya adalah bahasa simbolik. Ia menggunakan semua bentuk simbolisme, dari simbolisme puitik hingga geometrik dan matematik. Prinsip yang tercakup dalam penggunaan simbol-simbol itu merupakan prinsip dasar. Inilah yang disebut Ibnu 'Arabi dengan *ta'wil*, seperti Syi'ah yang juga menganggapnya sebagai sesuatu yang mendasar, yang secara harfiah "mengembalikan sesuatu ke asal atau awalnya". Di semesta ini, yang ada bukan sekadar yang tampak—yakni, realitasnya tidak dihabiskan oleh bagian luarnya. Setiap fenomena, mengandung nomena. Atau, dalam istilah Islam, setiap realitas luar (*zhahir*) mesti memiliki realitas dalam (*bathin*). Proses *ta'wil*, atau hermeneutika spiritual, bermaksud berangkat dari *zhahir* menuju *bathin*, dari realitas luar menuju realitas dalam.

Bagi Ibnu 'Arabi, seperti kaum sufi lainnya, simbolisme merupakan sesuatu yang sangat penting. Sehingga, semesta berbicara kepada mereka dalam bahasa simbol, dan segala sesuatu, di samping nilai eksternalnya, juga memiliki signi-

cengkeraman yang digunakan oleh pengetahuan teoritis murni dan hal-hal 'tak real' lainnya dari sejenisnya atas Realitas tersebut. Karena alasan ini, banyak sufi, termasuk wakil paling terkemuka gnosis seperti Ibnu 'Arabi dan Umar Khayyam, menetapkan keunggulan kebajikan dan konsentrasi di atas doktrin ilmu-ilmu doktrinal. Intelektual sejatilah yang pertama kali mengetahui sifat relatif pada semua ekspresi teoritis. Aspek-aspek intelektual 'jalan' (spiritual) melingkupi kajian atas doktrin, dan melampauinya melalui intuisi. Jika kesalahan selalu ditolak tegas, maka pikiran, yang merupakan kendaraan bagi kebenaran, dan sekaligus dalam keadaan tertentu membatasinya, harus disingkirkan dari kontemplasi yang menyatu." Lihat T. Burkhardt, *Introduction to Sufi Doctrine...*, hlm. 103.

fikansi simbolik.[205] Para sufi juga selalu menjaga "ruh simbolik" agar tetap hidup, yaitu ruh yang dimiliki bersama oleh umat manusia secara umum, tetapi telah hilang di dunia modern dan hanya bisa ditemukan di kalangan kelompok etnik atau ras yang tidak terlalu dalam terpengaruh oleh transformasi sejak beberapa abad lalu.[206] Menurut Muhyiddin, proses *ta'wil* bisa diterapkan kepada semua fenomena alam dan segala yang mengelilingi manusia dalam kehidupan duniawinya. Selain itu, ajaran-ajaran agama dan berbagai peristiwa yang terjadi di dalam jiwa manusia juga merupakan persoalan bagi proses fundamental penyerapan batin dan interpretasi simbolik.

Dalam bahasa Arab, fenomena alam, ayat-ayat al-Qur'an yang mengandung wahyu, dan keadaan jiwa, semuanya disebut *ayat*, yakni isyarat atau tanda. Sebab, makna batinnya berkaitan, sebagaimana bisa ditangkap melalui *ta'wil*. Para sufi masuk ke dalam makna batin penampakan-penampakan alam, lalu ke dalam ritus-ritus serta kepercayaan agama, dan akhirnya ke dalam jiwanya sendiri. Dan, di dalam semua itu, mereka menemukan esensi-esensi spiritual yang sama, di mana berbagai realitas yang berbeda ini merupakan simbol yang begitu banyak bagi esensi-esensi tersebut.

---

[205] Hanya dengan kesadaran atas signifikansi ilmu tentang simbol inilah, begitu banyak seni dan ilmu tradisional—yang tampak ketinggalan zaman bagi pikiran modern—bisa dihidupkan kembali dan menyampaikan makna yang terkandung dalam bentuk-bentuk tradisional.

[206] Kajian bagus atas beragam simbol pada tradisi-tradisi Timur, tradisi Barat Abad Pertengahan, dan juga pada masyarakat prasejarah, oleh sejumlah sarjana seperti A. K. Coomaraswamy dan, dalam tahun-tahun yang lebih akhir, M. Eliade, menunjukkan kebenaran tak terbantahkan dari pernyataan ini.

Tulisan-tulisan Ibnu 'Arabi menggambarkan dengan jelas penerapan metode hermeneutik simbolik terhadap teks wahyu (al-Qur'an) dan juga terhadap semesta yang penciptaannya didasarkan pada bentuk dasar "al-Qur'an makrokosmik". Ia juga menerapkan metode itu pada jiwanya yang—sebagai mikrokosmos—mengandung semua realitas semesta. Maka, terdapat aspek makrokosmik dan mikrokosmik bagi wahyu, sebagaimana terdapat "aspek wahyu" pada masing-masing makrokosmos dan mikrokosmos, dalam diri manusia dan semesta. Terhadap semua domain ini, Ibnu 'Arabi menerapkan metode penafsiran simbolik, atau proses *ta'wil.* Selain itu, karyanya mengungkapkan realitas yang telah ia temukan dalam bahasa simbolik dan, pada gilirannya, harus diselami "ke dalam" untuk menyingkap makna batin (*ramz*) yang tersembunyi di balik tabir bentuk-bentuk eksternal dari kata-kata dan huruf-hurufnya.

H. Kesatuan Wujud

Doktrin dasar sufisme, terutama seperti ditafsirkan oleh Muhyiddindan madzhabnya, adalah kesatuan transendental wujud (*wahdat al-wujud*). Ajaran ini yang membuatnya dituduh sebagai seorang panteis, panenteis, dan monis eksistensial oleh para sarjana modern. Pada perkembangan yang lebih mutakhir, ia juga disebut sebagai pengikut mistisisme natural. Tetapi, semua tuduhan itu tidak benar. Mereka salah paham atas doktrin metafisika Ibnu 'Arabi dengan menganggapnya

sebagai filsafat dan tidak mempertimbangkan kenyataan bahwa jalan gnosis tidak terlepas dari pelimpahan karunia Ilahi (*barakah*) dan kesucian.

Tuduhan panteistik atas kaum sufi diragukan kebenarannya, terutama karena panteisme adalah sebuah sistem filsafat, sementara Muhyiddin dan semua yang sepertinya tidak pernah mengklaim mengikuti atau menciptakan "sistem" apa pun. Dan, alasan kedua, karena panteisme menunjukkan adanya kesinambungan substansial antara Tuhan dan semesta, sementara sang syekh (Ibnu 'Arabi) menjadi orang pertama yang mengklaim transendensi mutlak Tuhan di atas segala kategori, termasuk substansi.[207] Hal yang diabaikan oleh para pengkritik yang menuduh kaum sufi sebagai panteis adalah perbedaan mendasar antara identifikasi esensial tatanan yang termanifestasi dengan prinsip ontologisnya serta identitas dan kesinambungan substansialnya. Konsep terakhir, secara metafisik, adalah absurd dan bertentangan dengan segala yang dikatakan oleh Muhyiddin dan kaum sufi lain tenang esensi Tuhan.

[207] Sebagaimana ditunjukkan dengan begitu jelas oleh H. A. Wolfson, *Philosophy of Spinoza: Unfolding the Latent Processes of His Reasoning Vol. I* (Cambridge: Tanpa Penerbit, 1948), hlm. Bab 3 dan Bab 4, bahwa para filsuf Abad Pertengahan sepakat meletakkan Tuhan, atau Wujud Murni, di atas substansi. Lalu, bagaimana bisa kaum sufi, yang menganggap Esensi (*Dzat*) Tuhan berada di atas Wujud-Nya, meyakini Tuhan memiliki Substansi yang Dia dimiliki bersama semesta? Lihat T. Burchardt, *Introduction to Sufi Doctrine...*, hlm. Bab 3. Lihat juga A. K. Coomaraswamy, "Pantheism, Indian, dan Neo-Platonic" *Journal of Indian History*, 1937, hlm. 249–252, yang argumen-argumennya juga digunakan kepada sufisme.

Istilah "panenteisme", yang digunakan oleh Nicholson dan beberapa sarjana lain yang hanya tahu bahwa panteisme tidak bisa digunakan pada sufisme, tampak agak kurang disukai. Benar bahwa Tuhan bersemayam di dalam benda-benda, tetapi dunia tidak "mengandung" Tuhan, dan suatu istilah yang menunjukkan makna tersebut tidak cocok sebagai gambaran atas doktrin *wahdat al-wujud*.

Istilah "monisme eksistensial" juga merupakan istilah yang tidak cocok. Sebab, monisme di sini juga berarti sebuah sistem filosofis dan rasionalistik yang berlawanan—kita katakan—dengan dualisme. Kata sifat "eksistensial" juga merupakan penyimpangan pengertian atas kontinuitas esensial segala sesuatu dengan prinsipnya pada pengertian kontinuitas substansial, atau kesalahan pengertian "vertikal" pada "horizontal". Kesatuan, menurut kaum sufi, adalah integrasi hal-hal yang bertentangan dan sesuatu yang berlawanan secara ontologis. Inilah kesatuan segala sifat yang berbeda yang mencirikan tatanan multiplisitas dan tak ada yang bisa dilakukan dengan monisme filosofis yang telah dituduhkan kepada Ibnu 'Arabi dan yang lain.

Mistisisme natural juga tidak bisa dinisbatkan kepada Ibnu 'Arabi dengan suatu pengesahan. Istilah ini dibuat oleh para penulis Katolik untuk mengelompokkan secara mendasar bentuk-bentuk spiritualitas gnostik yang mereka pertentangkan dengan "mistisisme supernatural" yang kebanyakan terdapat

dalam Kristen.[208] Tidak ada keterpisahan mutlak antara natural dan supernatural. Realitas supernatural memiliki "aspek natural" karena "jejaknya" dapat ditemukan dalam setiap eksistensi benda-benda. Demikian juga, yang natural memiliki aspek supernatural karena "jejak" supernatural ditemukan dalam tatanan ciptaan, dan karena keberkatan, atau *barakah*, mengalir melalui "nadi" semesta.[209]

Selain itu, melihat "mistisisme"[210] dalam satu agama sebagai sesuatu yang supernatural dan di agama lain sebagai natural, atau supernatural hanya dalam hal-hal tertentu dan, karena itu, hanya sebagai sesuatu yang "kebetulan", berarti membatasi rahmat Tuhan. Hal itu akan menjatuhkan manusia ke dalam kepicikan yang berbahaya yang bisa menyulitkan ketika pemahaman terhadap bentuk-bentuk spiritualitas lain menjadi persoalan yang "mendesak" dan perlu segera mendapat perhatian.

[208] Gagasan mistisisme natural dibicarakan oleh J. Maritain, "L'Expérience mystique naturelle et le vide" dalam *Quatre essais sur l'esprit dans sa condition charnelle* (Paris: Tanpa Penerbit, 1956), hlm. Bab 3. Lihat juga O. Lacombe, "La Mystique naturelle dans l'Inde" *Revue Thomiste*, 1951, hlm. 134–153. Ia juga digunakan secara khusus pada sufisme oleh R. C. Zaehner, dan di dalam L. Gardet, *La Mystique musulmane...*, hlm. 90.

[209] Untuk diskusi yang mendalam tentang persoalan ini, lihat F. Schuon, "Is There a Natural Misticism?" dalam G. E. H. Palmer [Ed.], *Gnosis: Divine Wisdom* (London: Tanpa Penerbit, 1957), hlm. Bab 3.

[210] Secara umum, kami menghindari penggunaan istilah *mistisisme*. Sebab, istilah ini dalam bahasa Inggris ambigu. Jika digunakan dalam pengertian aslinya sebagai "pemahaman atas misteri-misteri" dan dibedakan dari konotasi-konotasi lainnya (seperti dalam bahasa Jerman, orang membedakan antara *mystik* dan *mysticismus*) maka ia akan cocok menyebut sufisme dengan mistisisme Islam.

Doktrin kesatuan transendental wujud atau "kebersatuan hakikat" (*al-wahdah al-muta'aliyah li al-wujud*), seperti diuraikan oleh Muhyiddin dan sufi lain, dengan demikian, bukanlah panteisme, panenteisme, atau monisme eksistensial (*al-wahdaniyat al-wujudiyah*). Ia juga bukan bagian dari mistisisme natural yang gagal mentransendensikan tatanan makhluk dan tidak memiliki petunjuk yang benar tenang kebijaksanaan dan keberkatan yang disingkapkan. Tetapi, ia berarti bahwa di samping Tuhan itu transenden secara mutlak dalam kaitannya dengan semesta, semesta tidak sepenuhnya terpisah dari-Nya; bahwa "Semesta ditenggelamkan secara misterius ke dalam Tuhan."

Hal itu menunjukkan bahwa memercayai tatanan realitas sebagai bagian yang terlepas dari Realitas Absolut, dapat mengantar pada dosa terbesar dalam Islam, yaitu politeisme (syirik), dan mengingkari *syahadah* (*laa ilaaha illa Allah*/tidak ada tuhan selain Allah) yang pada puncaknya berarti bahwa tidak ada realitas selain Realitas Mutlak. Formula itu berawal dari suatu penghapusan (*negation*) agar tidak memenjarakan prinsip dalam penetapan (*affirmation*) apa pun. Dunia dan segala isinya bukanlah Tuhan. Tetapi, realitasnya tak lain dari Realitas-Nya. Jika tidak, ia akan menjadi realitas-realitas yang sepenuhnya berdiri sendiri, yang berarti sama dengan menganggapnya sebagai tuhan-tuhan yang bersama Allah Swt. Ibnu 'Arabi, yang sering dituduh panteis, bergerak sejauh bahasa manusiawi memperkenankan mengafirmasi transendensi dan Keesaan Tuhan, sebagaimana ia menulis

dalam karyanya, *Risalat al-Ahadiyah*[211] (Risalah-risalah tentang Kesatuan):[212]

> Dia adalah Dia. Bersama-Nya tak ada sesudah dan sebelum, tidak ada di atas dan di bawah, tidak ada jauh atau dekat, tidak ada kesatuan dan keterpecahan, tidak ada bagaimana, mengapa, dan di mana, tidak ada waktu, momen atau usia, tidak ada wujud atau tempat. Dia adalah Dia sekarang dan Dia dulu. Dia adalah Yang Satu tanpa kesatuan, Tunggal tanpa ketunggalan. Dia tidak terdiri dari nama dan yang dinamai karena nama-Nya adalah Dia dan yang dinamai adalah Dia....
>
> Maka, ketahuilah...Dia bukanlah sesuatu atau sesuatu berada di dalam-Nya, baik dengan masuk ke dalam-Nya atau di luar-Nya. Mestilah bahwa engkau mengetahui sesuatu di balik selubung ini, tidak dengan pengetahuan, intelek, pemahaman, imajinasi indra, ataupun persepsi. Tak ada yang bisa melihat-Nya, kecuali Diri-nya sendiri, atau merasakan-Nya kecuali Dia sendiri. Dengan Diri-Nya, ia melihat Diri-Nya sendiri. Dan, dengan Diri-

---

[211] Risalah sufi yang sangat penting ini, yang juga disebut *Kitab al-Ajwibah* dan *Kitab al-Alif*, kadang-kadang dinisbatkan kepada sufi lain, di antaranya Al-Balbani dan As-Suyuthi. Tetapi, dalam banyak hal, ia adalah sinopsis dari pandangan-pandangan Ibnu 'Arabi, dan jelas merupakan milik madzhab ini. Sekalipun naskah bahasa Arab asli karya tersebut belum diterbitkan, terdapat terjemahannya yang bagus ke dalam bahasa Perancis oleh Abdul Hadi dalam *Le Voile d'Isis*, Januari 1933, hlm. 15–17 dan *Le Voile d'Isis*, Februari 1933, hlm. 55–72. Dan, sebuah terjemahan bahasa Inggris oleh *Hunterian Collection, Glasgow University* dalam *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1901, hlm. 809–825.

[212] T. H. Weir, "Translation of an Arabic Manuscript"..., hlm. 809–810. Tentang eksistensi independen makhluk, Ibnu 'Arabi menulis: "Dan, keberadaan segala yang diciptakan, berikut ketiadaannya, adalah hal yang sama. Dan, jika ia tidak demikian, akan ada keniscayaan yang merupakan kebermulaan sesuatu yang baru, yang tidak (belum) dalam keesaan-Nya, dan itu akan menjadi cacat, dan keesaan-Nya terlalu agung untuk hal itu." Lihat T. H. Weir, "Translation of an Arabic Manuscript"..., hlm. 817–818.

Nya, Dia mengetahui Diri-Nya. Tak ada yang melihat-Nya selain Dia, dan tidak ada yang bisa merasakan-Nya selain Dia.

Tabir yang menutupi-Nya adalah (semata sebagai "konsekuensi" atau dampak dari) Keesaan-Nya. Tak ada tabir selain Dia. Tabir-nya adalah (semata) persembunyian eksistensi-Nya dalam Keesaan-Nya, tanpa sifat apa pun. Tidak ada yang melihat-Nya selain Dia—termasuk nabi yang diutus, atau seorang suci yang disempurnakan, dan malaikat yang didekatkan, juga tidak mengetahui-Nya. Nabi-Nya adalah Dia, pengutusannya adalah Dia, dan Dunia-Nya adalah Dia. Dia mengutus Diri-Nya sendiri dengan Diri-Nya kepada Diri-Nya.

Tampaknya, sulit menuduh panteis kepada orang yang mencapai titik ekstrem seperti tersebut dalam menyatakan transendensi Tuhan. Hal yang ingin dinyatakan oleh Ibnu 'Arabi adalah bahwa Realitas Ilahiah dibedakan dari penampakan-Nya, dan Dia adalah transenden dalam kaitannya dengan penampakan-penampakan tersebut. Tetapi, penampakan-penampakan itu tidak sepenuhnya terpisah dari Realitas Ilahiah yang, bagaimanapun juga, meliputinya. Seperti simbol mutiara dan batu mulia, penerima penampakan Ilahi, atau wahyu, tampak "mewarnai" wahyu yang diterimanya; atau, dengan kata lain, wahyu yang menyesuaikan dirinya dengan sifat dasar penerimanya. Tetapi, dari sudut pandang yang lebih jelas, penerima itu sendiri yang ditetapkan dari "atas" oleh jiwa atau wahyu Ilahi sehingga, baik "yang mengandung" ataupun "yang dikandung", dikelilingi oleh Realitas Ilahiah yang berada di baliknya.[213]

[213] Ini merupakan tema utama *Fushush al-Hikam*, sebagaimana bisa dilihat

Prinsip itu berlaku bagi pengetahuan dan juga wujud, terhadap kontemplasi atau esensi samawi di dalam hati. Ia juga berlaku terhadap perhatian pada semesta sebagai teofani Tuhan. Dalam kasus-kasus tersebut, penerima teofani "menentukan" dan "mewarnai" bentuk teofani. Tetapi, ia dalam realitasnya, ia sendiri juga ditentukan oleh Esensi Tuhan yang merupakan tempat asal teofani serta merupakan kesatuan yang meliputi hubungan-hubungan yang mengimbangi dan yang bertentangan.

Dia merupakan pusat tempat semua yang bertentangan dipersatukan, dan melampaui semua polarisasi dan kontradiksi dalam dunia keserbaragaman. Dia-lah pusat lingkaran tempat segalanya dipersatukan, dan di hadapan-Nya, pikiran berdiri dalam kekaguman. Sebab, Dia mencakup *coincidentia opositorum* yang tidak bisa direduksi pada kategori-kategori akal manusia dan tidak bisa dijelaskan, sebagaimana monisme yang meniadakan perbedaan-perbedaan ontologis dan mengabaikan posisi transenden pusat yang berhadapan dengan semua pertentangan-pertentangan yang ada di dalamnya.[214] Yang Luar (*Zhahir*) dan yang Dalam (*Bathin*), yang Pertama (*Awwal*) dan yang Akhir (*Akhir*),[215] yang Benar (*Haq*) dan

dalam dua bab pertama yang merangkum ajaran-ajaran Ibnu 'Arabi.

[214] T. Burckhardt menjelaskan konsep ini secara utuh dalam pengantarnya atas Ibnu 'Arabi, *La Sagesse des prophétes*..., hlm. 9–11. Penggunaan formulasi-formulasi yang berlawanan dan pejelasan yang tidak berkesinambungan, yang terkait erat dengan jiwa nomadik masyarakat Arab, dalam penekanannya atas aspek tak berkesinambungan dari segala sesuatu, muncul lagi dan lagi dalam tulisan-tulisan Ibnu 'Arabi.

[215] Dalam QS. al-Hadiid [57]: 3, Allah Swt. disebut Yang Zhahir dan Yang Batin, Yang Awal dan Yang Akhir.

ciptaan (*khalq*), yang Pencinta (*'Ashiq*) dan yang dicintai (*ma'syuq*), yang Berpikir (*'Aqil*) dan yang dipikirkan (*ma'qul*), semuanya adalah pertentangan-pertentangan yang tampak dan ada di dalam Esensi Tuhan yang meliputi dan mengandung seluruh polaritas, tanpa tereduksi padanya.

I. Nama-nama dan Sifat-sifat

Sekalipun Esensi Tuhan (*Dzat*) mutlak transenden dan berada di atas diferensiasi dan distingsi, Dia memiliki modalitas tertentu pada taraf penetapan-Diri (*self-determination*) pertamanya. Dalam keadaan Kesatuan Mutlak-Nya, Tuhan terutama merupakan Sifat-sifat. Dengan demikian, taraf ini disebut Kesatuan yang tak dapat dibagi dan tanpa syarat (*ahadiyah*). Tetapi, di atas dataran "kebersatuan" (*unicity*) atau "kesatuan" (*oneness/wahidiyah*), terdapat modalitas prinsip, atau sifat-sifat, tempat semua sifat wujud dan semua modalitas pengetahuan berasal.[216] Maka, Tuhan ada di atas segala sifat, tetapi tidak bisa terlepas dari sifat-sifat tersebut, seperti dinyatakan oleh pepatah sufi terkenal bahwa Sifat-sifat Tuhan adalah "bukan Dia dan tidak lain dari-Nya."[217]

---

[216] Istilah *ahadiyah*, *wahidiyah*, dan lainnya yang digunakan oleh Ibnu 'Arabi, disusun dan diperluas untuk menggambarkan semua derajat "penurunan" atau "penetapan" sang Prinsip dari Esensi Transenden ke dunia bentuk-bentuk fisik oleh sufi sesudahnya dari madzhab ini, seperti 'Abdul Karim al-Jili dan Abdurrahman Jami.

[217] Lihat T. Burckhardt, *Introduction to Sufi Doctrine...*, hlm. 62.

Syahadah (*laa ilaaha illa Allah*) juga menyatakan hubungan-hubungan serupa yang tampak bertentangan. Di satu sisi, setiap sifat, setiap bentuk "ketuhanan", ditiadakan dari Tuhan sehingga Dia transenden secara mutlak. Ini menjadi pandangan *tanzih*. Di sisi lain, formula yang sama menunjukkan bahwa tidak bisa ada kualitas yang sepenuhnya terpisah dari Sifat Tuhan. Sehingga, ia mesti menjadi bayangan Realitas Ilahiah yang bisa diperbandingkan dengannya (*tasybih*).[218] Pandangan Ibnu 'Arabi tentang hubungan antara Sifat-sifat dengan Esensi Tuhan, terletak di antara *tanzih* dan *tasybih*, dengan meletakkan—pada saat yang sama—transendensi Tuhan dengan kepemilikan-Nya atas Sifat-sifat di mana seluruh sifat kosmik merupakan bayangan dan citra-Nya.

Sekalipun Sifat-sifat Tuhan melampaui angka, di dalam ajaran Islam, Dia diringkas dalam seperangkat Nama-Nama yang menjadi penggambaran Tuhan dalam al-Qur'an.[219] Nama-nama ini merupakan kemungkinan-kemungkinan Tuhan yang imanen di dalam semesta. Ia merupakan sarana yang digunakan oleh Tuhan untuk menampakkan Diri-Nya di dunia, seperti Dia menggambarkan Diri-Nya di dalam al-Qur'an melalui Nama-nama tersebut. Maka, Nama-nama itu merupakan jalan setapak menuju Tuhan dan alat yang bisa digunakan oleh manusia untuk

---

[218] *Syahadah* dalam aspek kedua ini memiliki fungsi pengubahan semua sifat positif *in divinis*. Maka, "tidak ada keindahan kecuali Keindahan", "tidak ada kebaikan kecuali Kebaikan", dan seterusnya. Lihat. F. Schuon, "Shahadah et Fathihah" *Le Voile d'Isis*, Desember 1933, hlm. 486–498.

[219] "Tentang Nama-nama Tuhan, ia perlu dibatasi jumlahnya, yang tak lain dari Sifat-sifat yang dirangkum dalam tipe-tipe fundamental dan 'disebarkan' oleh Kitab Suci sebagai 'alat keberkatan' yang bisa menjadi sebutan dalam permohonan." Lihat T. Burckhardt, *Introduction to Sufi Doctrine...*, hlm. 63.

naik ke pengetahuan yang menyatukan (*unitive*) tentang Realitas Ilahiah.

Karena Nama-Nama itu merupakan aspek fundamental pengetahuan dan wujud, ia menampakkan dirinya di dalam semesta dan di dalam kehidupan spiritual tempat ia menjadi objek kontemplasi. Melalui itulah, Ibnu 'Arabi, seperti para sufi lainnya, menggambarkan proses penciptaan dan proses realisasi spiritual sehingga Nama-nama dan Sifat-sifat tersebut memainkan peran fundamental dalam setiap aspek pandangan hidupnya dan menyediakan "bahasa", yang didasarkan pada terminologi al-Qur'an, yang ia gunakan untuk menguraikan doktrin-doktrin sufisme.

J. Manusia Universal atau Logos

Salah satu doktrin esoterik mendasar dalam Islam, yang juga diformulasikan untuk pertama kalinya dalam terminologinya saat ini oleh Ibnu 'Arabi, adalah doktrin tentang manusia universal (*al-insan al-kamil*), yang begitu dominan dalam perspektif sufi sehingga ia disebut "mitos yang diistimewakan" (*privileged myth*) dalam sufisme.[220] Manusia universal, yang juga merupakan logos, adalah teofani (*tajalli*) total dari Nama-nama Tuhan. Ia merupakan keseluruhan semesta dalam kesatuannya, seperti "terlihat" oleh Esensi Tuhan. Ia merupakan purwa-rupa (*prototype*) semesta, dan juga purwa-rupa manusia.

[220] G. C. Anawati & L. Gardet, *La Mystique musulmane...*, hlm. 554.

Sebab manusia, sang mikrokosmos, mengandung semua kemungkinan yang terdapat di dalam semesta.

Mikrokosmos dan makrokosmos saling berhadapan sebagai dua cermin, dan masing-masing cermin itu menampakkan gambar wajah pasangannya. Sementara, keduanya "menggemakan" purwa rupa umum (*common prototype*), yang berupa manusia universal. Manusia universal pada dasarnya juga merupakan ruh, atau akal pertama, yang "mengandung" semua "ide-ide" Platonik dalam dirinya, seperti logos dalam doktrin-doktrin Philo, yang merupakan "hasil pertama dari Tuhan", dan dalam dirinya, semua "ide-ide" terkumpul.

Dalam doktrin Ibnu 'Arabi, pada esensinya, manusia universal memiliki tiga aspek berbeda, yaitu aspek kosmologis, aspek profetik, dan aspek inisiatik.[221] Secara kosmologis dan kosmogonis, ia merupakan purwa rupa penciptaan yang mengandung semua bentuk dasar atau arketip (*archetype*) Eksistensi Universal dalam dirinya. Sehingga, semua tingkatan eksistensi kosmik tidak lebih dari dahan-dahan pada "pohon wujud" yang akarnya tertancap di langit, di dalam Esensi Tuhan, sedang dahan dan ranting-rantingnya tersebar ke seluruh kosmos. Dari sudut pandang wahyu dan kenabian, manusia universal adalah Firman, Tindakan Eternal Tuhan, yang setiap "dimensi" partikularnya diidentifikasi dengan seorang nabi.

[221] Berbagai aspek manusia universal dibicarakan dalam hampir setiap karya Ibnu 'Arabi. Dan, *Fushush al-Hikam*, pada dasarnya, didasarkan pada konsep ini. Juga, karyanya, *Syajarat al-Kaun* yang sudah diterjemahkan ke dalam bahasa Inggris oleh A. Jeffrey [Ibnu 'Arabi, "The Three of Being" *Studia Islamica*, 1959, 113–160], secara spesifik berbicara tentang gagasan manusia universal dan merupakan sumber dasar kajian "doktrin logos" Ibnu 'Arabi.

Demikianlah, setiap bab dari *Fushush* digunakan untuk menunjuk satu aspek dari manusia universal, kepada seorang nabi yang menyingkapkan—kepada dunia—satu aspek kebijaksanaan Tuhan yang perwujudannya berada di dalam realitas batin nabi tersebut. Di sini terlihat, manusia universal adalah realitas Nabi Muhammad Saw. (*al-haqiqat al-muhammadiyah*), yang mendapat perwujudan duniawinya dalam nabi umat Islam. Seperti benih, ketika ditabur di sebuah ladang maka yang pertama kali tumbuh adalah batangnya, kemudian dahan-dahannya, lalu daun-daun, bunga, dan akhirnya buah yang lagi-lagi mengandung benih atau biji tersebut. Demikian juga manusia universal, yang merupakan "ciptaan pertama Tuhan", memanifestasikan dirinya secara penuh di bumi dalam diri Nabi Muhammad Saw., sang nabi terakhir dalam lingkungan manusia sekarang ini.

Dari sudut pandang realisasi spiritual, manusia universal adalah contoh model kehidupan spiritual. Sebab, ia merupakan pribadi yang mengetahui, menyadari, dan mewujudkan seluruh kemungkinan, seluruh keadaan wujud, yang inheren dalam tingkatan manusiawi, dan akan diketahui, dalam seluruh kesempurnaannya, apa yang dimaksud "menjadi manusia". Demikianlah, manusia universal, pertama-tama, adalah para nabi, khususnya nabi Islam, dan kedua, adalah para wali agung, terutama "kutub" (*quthb*) setiap masa yang realitas lahirnya adalah realitas manusia yang lain, tetapi dalam realitas batinnya mencakup seluruh kemungkinan yang inheren dalam semesta karena ia telah menyadari semua kemungkinan yang inheren dalam tingkatan manusia sebagai mikrokosmos

yang merefleksikan semua sifat universal. Secara potensial, setiap manusia adalah manusia universal. Tetapi, dalam aktualitasnya, hanya para nabi dan para wali yang bisa disebut dengan julukan tersebut dan bisa diikuti sebagai prototipe kehidupan spiritual dan petunjuk di jalan realisasi atau mengetahui Tuhan (*ma'rifat*).

K. Penciptaan dan Kosmologi

Penciptaan, dalam madzhab Ibnu 'Arabi, digambarkan sebagai peluapan Wujud pada arketip-arketip samawi, sehingga membawanya dari keadaan non-wujud atau keadaan sebagai "khazanah yang tersimpan" ke eksistensi yang ditampakkan (*externalized existence*).[222] Wujud bisa dilambangkan dengan Cahaya, dan arketip-arketip, atau Nama-nama dan Sifat-sifat Universal, sebagai potongan kaca berwarna yang begitu banyak. Melalui kaca itu, Cahaya memancar, merefleksikan beragam warna pada "cermin non-wujud".

Kosmos, pada dasarnya, adalah seperangkat cermin tempat Realitas-realitas Tuhan terefleksi. Ia merupakan teofani Nama-nama dan Sifat-sifat Tuhan yang terkandung dalam manusia

[222] Hadits Qudsi yang menyatakan: "Aku adalah Kekayaan yang Tersembunyi. Aku ingin dikenal. Maka, Aku menciptakan alam" merangkum konsepsi sufi tentang penciptaan dan tujuannya. Maksud hadits qudsi, dalam Islam, adalah sabda-sabda Nabi Muhammad Saw. yang merupakan bagian dari wahyu Tuhan langsung dan, di dalamnya, Tuhan berfirman sebagai "orang pertama" melalui lisan nabi. Jenis tradisi, atau *hadits,* ini agak mirip dengan al-Qur'an, sekalipun bukan bagian dari Kitab Suci tersebut.

universal.[223] Dari sudut pandang lain, ia adalah sungai yang mengalir terus-menerus, yang airnya diperbarui setiap saat, tetapi tetap memelihara bentuk umumnya yang ditetapkan oleh struktur dasarnya. Air merupakan sebuah simbol Cahaya Wujud yang memancar pada setiap saat melalui semesta. Dan, dasar sungai, melambangkan arketip-arketip yang menentukan arah umum alirannya.

Penciptaan juga diumpamakan oleh Ibnu 'Arabi dengan artikulasi suara dan mulut manusia. Sebagaimana melalui embusan napas manusia, kata-kata yang dalam keadaan tak bisa dibedakan, menjadi berbeda dan bermakna. Maka, demikian juga dengan "Napas Yang Maha Pengasih" (*nafas ar-rahman*), "Napas" Tuhan, yang berada dalam Aspek Kemurahan dan Kasih-Nya, membawa kemungkinan-kemungkinan azali, yang dilambangkan dengan huruf-huruf alfabet, kepada eksis-

---

[223] Simbol cermin yang digabung dengan simbol manusia universal disintesiskan oleh Mahmud Syabistari dalam karyanya, *Gulshan-iraz*, yang mengilhami lahirnya puisi yang merangkum—dalam syair-syair berikutnya—tiga doktrin dalam formulasinya yang paling eksplisit dan paling jelas sehingga bisa ditemukan dalam tulisan-tulisan sufi berikutnya. Syair itu menyatakan:

Ketiadaan (non-being) adalah cermin
dunia adalah citra (manusia universal)
dan manusia sebagai mata citra tempat Pribadi Tersembunyi
Engkau adalah mata citra dan Dia adalah cahaya mata
Orang bisa melihat dengan mata
yang digunakan untuk melihat benda-benda (yakni mata itu sendiri)
Dunia telah menjadi manusia dan manusia menjadi dunia
Tak ada penjabaran yang lebih jelas dari ini

Terjemahan yang agak berbeda ditulis oleh E. H. Whinfield dalam terjemahannya yang berjudul *Gulsha-i Raz: The Mystic Tose Garden* (London: Tanpa Penerbit, 1880), bait 140–142.

tensi.[224] Selain itu, dalam cara yang sama, napas manusia keluar melalui lingkaran kontraksi dan ekspansi semesta, menjalani dua fase yang saling melengkapi dalam lingkaran yang sama. Ia ditiadakan setiap saat dan diciptakan kembali pada saat berikutnya, tanpa ada pemisahan temporal antara dua fase tersebut. Ia kembali ke Esensi Tuhan pada setiap saat dalam fase kontraksi, dan dimanifestasikan serta dieksternalisasi kembali dalam fase ekspansinya.

Dengan demikian, semesta adalah teofani Esensi Tuhan, yang diperbarui setiap saat, tanpa dipersiapkan "secara identik". Sebab, seperti dikatakan oleh kaum sufi, "Tidak ada pengulangan dalam teofani."[225] Penciptaan diperbarui pada setiap saat, dan kesinambungan "horizontal" yang tampak padanya, ditembus oleh "Sebab Vertikal" yang menyatukan setiap momen eksistensi ke dalam Asal transendennya.

Dengan konsep penciptaan ini sebagai latar dasar, Ibnu 'Arabi menggambarkan beberapa skema kosmologis yang berbeda yang dalam setiap skema itu, aspek-aspek realitas kosmik yang beragam tergambar. Ia sering menyusun tata kosmik seperti sebuah pohon yang dahan-dahannya melambangkan beragam tingkatan eksistensi kosmik. Pada saat yang lain, ia

[224] Bagi Ibnu 'Arabi dan sufi yang lain, huruf-huruf Arab, yaitu huruf-huruf bahasa suci al-Qur'an, melambangkan esensi-esensi samawi, atau kemungkinan-kemungkinan, yang termanifestasi di dalam semesta dan al-Qur'an. Lihat M. A. Aini, "Du mystére des letres" dalam *La quintessence de la philosophie de Ibn-i Arabi* (Paris: Tanpa Penerbit, 1926), hlm. Bab 2.

[225] *La takrar fi al-tajalli*. Tentang pembaruan penciptaan setiap saat, yang terkait erat dengan proses realisasi (mengetahui dengan kesadaran) dan "tema-tema meditasi" yang menyertai ritus-ritus kaum sufi yang bernuansa mantera (*incantatory*), lihat T. Burchardt, *Introduction to Sufi Doctrine...*, hlm. Bab 4. Lihat juga H. Corbin, *L'Imagination créatrice...*, hlm. 149.

melukiskan semesta dalam istilah konsep-konsep al-Qur'an tentang "pena" (*qalam*) dan "lembar yang terpelihara" (*lauh al-mahfudz*), yang merupakan angelologi Qur'ani.

Ibnu 'Arabi' juga menggunakan empat sifat dasar dan kualitas-kualitas kosmologi Hermetik.[226] Dalam hal ini, tidak ada persoalan dengan dibatasi oleh kebutuhan hanya pada satu skema kosmologis. Sebab, domain kosmik bisa digambarkan dalam pandangan yang berbeda, yang masing-masing dari pandangan itu menyingkapkan satu aspek dari realitas kosmik. Tetapi, hampir dalam semua bentuk kosmologi ini, Ibnu 'Arabi—sekalipun sering menggunakan elemen-elemen yang diambil dari madzhab-madzhab pra-Islam, seperti Hermetisisme—mendasarkan pandangan-pandangannya secara esensial pada al-Qur'an, terutama konsep-konsep Islam yang terkait erat dengan bentuk-bentuk wahyu Islam, dan huruf-huruf, serta bunyi-bunyi dalam bahasa Arab.[227]

---

[226] Desain grafis yang memadukan skema kosmologis yang digambarkan dalam *Futuhat al-Makkiyah* dirancang oleh T. Burckhardt di dalam bukunya, *La Sagesse des prophètes...*, hlm. 108. Skema kosmologi Qur'ani Ibnu 'Arabi dan sufi lainnya hakikatnya didasarkan pada "Ayat Singgasana" (*Ayat al-Kursi*), QS. al-Baqarah [2]: 254.

[227] Banyak sufi yang telah menguraikan kosmologi dalam terma-terma simbolisme dalam huruf Arab dan juga dalam terma Nama-nama Tuhan yang makna batinnya terkait erat dengan bentuknya ketika ditulis dalam tulisan Arab. Misalnya, di dalam *Futuhat al-Makkiyah*, Ibnu 'Arabi menggabungkan simbolisme astrologis dengan ilmu-ilmu tentang nama-nama dan huruf-huruf dengan membuat setiap 28 tingkatan bulan cocok dengan satu dari 28 huruf Arab, setiap planet dengan satu nabi, setiap tanda zodiak dengan satu Sifat Tuhan, sehingga semesta menjadi "termuslimkan", dan revolusi langit tampak sebagai proses yang menyebabkan cahaya tersebar ke seluruh semesta dengan beragam sifat yang "mempolarisasi" cahayanya. Pengawinan komologi Islam dengan kosmologi Hermetik oleh Ibnu 'Arabi ini dikaji dengan jernih dalam T. Burckhardt, *Cléspirituelle de l'astrologie musulmane d'après Mohyiddin ibn Arabi* (Paris: Tanpa Penerbit, 1950).

Skema kosmologis, secara mendasar, berupaya menghubungkan beragam tatanan kosmik, dengan prinsip-prinsipnya dan berusaha menunjukkan bagaimana dunia-dunia yang berbeda merupakan perwujudan atau determinasi (*ta'ayyun*) yang begitu banyak dari Sang Prinsip. Perwujudan-perwujudan ini bisa dilihat dari banyak jalan. Ia bisa dianggap sebagai 72.000 tabir cahaya dan tradisi yang menyelubungi "Wajah Yang Dicintai"; atau bisa direduksi pada beberapa keadaan dasar yang mengandung level-level utama eksistensi kosmik. Semuanya bisa dirangkum dalam tatanan menaik mulai dari beberapa hal berikut ini:[228]

1. Dunia manusiawi dan bentuk-bentuk jasadi (*an-nasut*);
2. Dunia cahaya halus atau substansi jiwa (*al-malakut*) yang juga digambarkan sebagai dunia khayali atau alam citra (*al-mitsal*);
3. Dunia eksistensi spiritual di balik bentuk (*al-jabarut*);
4. Dunia Sifat Dasar Tuhan yang menampakkan diri dalam Sifat-sifat Sempurna (*al-lahut*); dan
5. Di atas tingkatan-tingkatan itu, adalah Esensi Tuhan (*al-hahut*) yang mengatasi seluruh perwujudan.

[228] Lihat G. C. Anawati & L. Gardet, *La Mystique musulmane...*, hlm. 232–233. Ketetapan-ketetapan ini dikaitkan dengan tingkatan-tingkatan kontemplasi yang dicapai dengan praktik dzikir, sebagaimana digariskan oleh Ibnu 'Athaillah as-Sakandari. Lihat juga T. Burckhardt, *Introduction to Sufi Doctrine...*, hlm. 96.

Dunia-dunia itu, yang juga merupakan "kehadiran" jika dilihat dari sudut pandang realisasi dan pencapaian pengetahuan, terdiri dari level-level utama eksistensi kosmik yang meliputi manifestasi fisik, psikis, dan spiritual. Kaum sufi menggambarkan dunia ini, dan menguraikan ilmu tentang semesta yang didasarkan padanya, agar bisa memahami semua tingkatan (*states*) tersebut, dan akhirnya melintasi perwujudan-perwujudan yang ditetapkan tersebut untuk mencapai tingkat penyatuan dengan Tuhan (*ittihad*) yang merupakan tujuan perjalanannya melintasi seluruh alam-alam manifestasi kosmik.

L. Kesatuan

Tujuan semua sufisme adalah penyatuan dengan Tuhan, sebagai perwujudan dari cinta yang ditanam dalam diri manusia kepada Keindahan Tuhan. Secara umum, penyatuan ini dipahami dalam istilah-istilah penyucian (*purification*) hati secara bertahap dan pencapaian berbagai kebijaksanaan spiritual yang akhirnya mengantar pada keadaan "pelenyapan" (*fana'*) dan "keabadian" (*baqa'*) dalam Tuhan. Ibnu 'Arabi menggambarkan keadaan penyatuan, pengalaman tertinggi yang tidak mungkin digambarkan dalam formulasi memadai, dalam istilah-istilah yang agak berbeda dari para tokoh sufi lainnya.

Menurut Ibnu 'Arabi, pengetahuan tentang Tuhan dan penyatuan dengan-Nya dalam keadaan kontemplasi tertinggi tidak berarti berhenti bereksistensi secara individual (*fana'*) atau berhenti dari perhentian eksistensi (*baqa'*), seperti di-

nyatakan oleh kebanyakan kaum gnostik. Tetapi, hal itu berarti menyadari bahwa eksistensi kita sejak awal adalah milik Tuhan, bahwa kita tidak memiliki eksistensi karena, pada mulanya, kita tidak ada. Ia berarti kesadaran bahwa semua eksistensi semata merupakan pancaran Wujud Tuhan, dan tidak ada sesuatu yang lain yang memiliki eksistensi apa pun. Atau, seperti ia nyatakan dalam *Risalat al-Ahadiyah*:[229]

> Kebanyakan dari mereka yang mengetahui Tuhan, melakukan pelenyapan eksistensi, dan melenyapkan pelenyapan keadaan pencapaian pengetahuan tentang Tuhan (*hal al-ma'rifat*). Hal itu merupakan kesalahan dan kekeliruan yang jelas. Sebab, pengetahuan tentang Tuhan tidak mengisyaratkan pelenyapan eksistensi atau pelenyapan atas pelenyapan (*fana' al-fana'*) tersebut. Benda-benda tidak memiliki eksistensi. Dan, sesuatu yang tidak berada (*exist*) tidak bisa melenyap (dari keberadaan). Sebab, pelenyapan menunjuk pada penempatan eksistensi, dan itulah politeisme. Lalu, jika Anda mengetahui diri Anda sendiri tanpa eksistensi atau pelenyapan maka Anda mengetahui Tuhan. Jika tidak, maka tidak.

Dari sudut pandang "operatif" itu, penyatuan spiritual yang terjadi melalui kekuatan cinta pada keindahan Tuhan, menunjukkan bahwa sifat dasar Tuhan menjadi sifat dasar manusia, dan sifat dasar manusia dikelilingi dan ditenggelamkan ke dalam alam Ketuhanan. Karena keadaan ini lebih dipahami dari sudut pandang pengalaman spiritual daripada teori maka

---

[229] T. H. Weir, "Translation of an Arabic Manuscript"..., hlm. 811.

setiap hubungan harus menghadirkan sebuah aspek dari pengalaman total yang esensinya tak bisa terlukiskan dengan kata-kata. Maka, akan dikatakan, Tuhan hadir dalam diri manusia dan manusia tenggelam dalam Tuhan.

Dengan digambarkan dalam cara pertama, penyatuan berarti bahwa Tuhan menjadi Subjek yang "melihat" melalui mata manusia dan "mendengar" melalui "telinga"-nya. Dalam cara kedua, manusia masuk kepada Tuhan sehingga ia "melihat" melalui Tuhan dan "mendengar" melalui-Nya, seperti digambarkan oleh sebuah hadits yang terkenal:[230]

> *"Orang yang menyembah-Ku, tidak pernah berhenti mendekati-Ku sehingga Aku mencintainya. Dan, ketika Aku mencintainya, Aku menjadi pendengar dari pendengarannya dan melihat dengan penglihatannya, menjadi tangan yang ia gunakan untuk memegang dan menjadi kaki yang ia gunakan untuk berjalan."*

Dalam keadaan menyatu, individualitas manusia teriluminasi dan tenggelam dalam Cahaya Tuhan. Dunia dan manusia seperti bayang-bayang Tuhan. Bayang-bayang dalam manusia spiritual inilah yang menjadi tembus pandang dan berkilau

---

[230] Ucapan terkenal ini merupakan salah satu dari 40 hadits yang menjadi dasar banyak teori dan praktik sufisme, dan yang mengandung ringkasan ajaran-ajaran esoterik Nabi Muhammad Saw. Tentang doktrin kesatuan Ibnu 'Arabi, lihat T. Burckhardt, *Introduction to Sufi Doctrine...*, hlm. 94. Di dalamnya, hadits ini dikutip dan diperbincangkan.

dengan kehadiran Tuhan di dalam dirinya. Atau, sebagaimana Ibnu 'Arabi menjelaskannya dalam *Fushush al-Hikam* tentang hubungan individu dengan Tuhan:[231]

> Ia seperti cahaya yang diproyeksikan melalui bayang-bayang yang tak lain kecuali layar (bagi cahaya) dan yang ia sendiri berkilau dengan transparansinya. Ia juga adalah manusia yang mengetahui dengan sadar akan Kebenaran. Dalam dirinya, bentuk Kebenaran, atau *Shurat al-Haqq* (Sifat-sifat Tuhan), termanifestasi lebih langsung dari dalam diri yang lain. Sebab, di antara kita, terdapat orang-orang yang Tuhan menjadi pendengarannya, penglihatannya, daya-daya, dan organ-organnya menurut tanda-tanda yang diberikan oleh nabi dalam sabda beliau yang berasal dari Tuhan.

Keadaan tertinggi pada penyatuan ini, yang merupakan tujuan puncak gnostik dan kesempurnaan kehidupan manusia, adalah buah dari praktik metode-metode spiritual, yang dimulai dengan shalat wajib dan berpuncak dalam doa hati atau doa kreatif[232] sehingga mana pusat terdalam seorang sufi

[231] Ibnu 'Arabi, *Fushush al-Hikam...*, hlm. 104. Lilhat juga Ibnu 'Arabi, *La Sagesse des prophètes...*, hlm. 103–104.

[232] Interiorisasi doa bertahap sampai ia menjadi doa hati. Dan, di dalam keadaan disadari, sebuah doa memiliki kekuatan kreatif. Hal ini adalah sesuatu yang esensial dalam sufisme. "Doa teofanik" kaum sufi dan kekuatan kreatif hati, juga kekuatan daya imaginatif, dibicarakan dengan rinci dalam H. Corbin, *L'Imagination crèatrice...*, hlm. Bab 2 dan Bab 3. Dalam kajian singkat ini, kita harus mengesampingkan makna imajinasi dan elemen lain dari doktrin Ibnu 'Arabi yang terkait dengan psikologi. Aspek ajarannya ini, di samping dibicarakan dalam karya-karya T. Burckhardt dan H. Corbin, telah dikaji dalam M. Asin Palacios, "La Psicologia según Mohiddin abenarabi" *Actes du XIV Congrès Inter. Des Orient. Alger, 1905, Vol. III* (Paris: Tanpa Penerbit, 1907), dan dalam beberapa kajiannya yang lain atas Ibnu 'Arabi.

bergema dalam ritme dzikir dengan menyebut Nama Tuhan yang merupakan inti doa. Muhyiddin menegaskan berulang-ulang tentang makna penting doa hati dan penyucian batin yang secara bertahap akan menarik Tuhan kepada dirinya dengan rasa "simpati" yang menarik seluruh teofani pada sumber dan asalnya.[233]

Dalam munajat seorang wali, manusia berdoa kepada Allah Swt. dan Allah Swt. "mendoakan manusia", dan doa membentuk dan mempengaruhi jiwa manusia. Dalam keadaan kontemplasi murni—yang merupakan hasil dan, pada saat yang sama, merupakan bentuk paling sempurna dari doa batin, tempat hati dibersihkan dari semua sampah dan keburamannya—manusia mengetahui bahwa "Tuhan adalah cermin tempat engkau melihat dirimu sendiri, sebagaimana engkau adalah cermin-Nya, tempat Dia menatap Nama-nama-Nya serta berbagai prinsip dari Nama-nama tersebut. Sekarang, Nama-Nya tak lain dari Diri-Nya. Sehingga, realitas (atau analogi hubungan-hubungan) adalah inversi."[234]

[233] Signifikansi doa, dalam segala bentuk dan fungsi teofaniknya, akan membuatnya menjadi jelas bahwa apa pun doktrin Ibnu 'Arabi tentang "kesatuan transendental wujud" (*wahdat al-wujud*) bisa berarti tidak ada penggunaan monisme filosofis yang diidentifikasikan kepadanya.

[234] Ibnu 'Arabi, *Fushush al-Hikam...*, hlm. 62. Lihat juga Ibnu 'Arabi, *La Sagesse des prophètes...*, hlm. 45–46. Ibnu 'Arabi juga menulis dalam bab tentang "Kata Syis"—bahwa dalam melihat cermin fisik, orang bisa mengetahui bahwa orang sama-sama bisa melihat permukaan cermin dan tidak melihat gambarnya sendiri, atau melihat gambarnya dan tidak melihat permukaan cermin. Demikian halnya dalam merenungkan Tuhan. Seorang gnostik (*'arif*) merenungkan Tuhan pada saat ia tidak "melihat" esensi dirinya sendiri, atau ia merenungkan esensi dirinya sendiri *in divinis*, tetapi tidak "melihat" Tuhan secara terpisah. Ibnu 'Arabi juga menambahkan bahwa cermin merupakan simbol yang paling sempurna dalam hubungan antara dunia dan Tuhan. Dan, bahwa Tuhan menciptakan cermin secara khusus, dalam rangka memungkinkan manusia memiliki alat untuk membayangkan dan menggambarkan hubungan-hubungan lain yang tak bisa

Oleh karena itu, pada akhirnya, Sang Penguasa (*Rabb*) tetaplah Penguasa, dan seorang hamba tetaplah hamba. Akan tetapi, pada saat yang sama, Tuhan menjadi "cermin" tempat manusia spiritual menatap realitasnya sendiri, dan manusia, pada gilirannya, menjadi "cermin" tempat Tuhan menatap Nama-nama dan Sifat-sifat-Nya. Sehingga, di dalam hati seorang wali, tujuan penciptaan tercapai, di mana Tuhan akan "mengetahui" Esensi-Nya yang berada dalam "khazanah yang tersembunyi", sebuah pengetahuan yang untuk kepentingan itulah alam semesta diciptakan.

M. Kesatuan Agama-agama

Salah satu perhatian besar dalam doktrin Ibnu 'Arabi adalah kepercayaannya atas kesatuan kandungan batin semua agama—sebuah prinsip yang diterima secara umum oleh para sufi, tetapi jarang diungkap dalam penjelasan sedetail yang dilakukan oleh wali dari Andalusia itu.[235] Seperti telah dilihat, pada awal kehidupannya, ia memiliki pengetahuan teofanik tentang Pusat Tertinggi tempat asal semua wahyu turun. Dan, dalam tahun-tahun terakhir hidupnya, ia sering menulis tentang "kutub-kutub spiritual" dari tradisi-tradisi sebelum Islam.

---

diekspresikan ini.

[235] Maulana Jalaludin Rumi juga sering berbicara tentang kesatuan agama-agama dan memiliki banyak cerita dalam karyanya, *Fihi ma Fihi*, juga dalam *Matsnawi*-nya, yang menunjukkan kesatuan kandungan batin semua wahyu di atas permukaan formal.

Doktrin Ibnu 'Arabi tentang logos, hakikatnya, secara implisit, mengandung prinsip universalitas wahyu, dengan menyatakan bahwa setiap nabi merupakan satu aspek Logos Tertinggi dan masing-masing mereka merupakan sebuah "logos" atau firman Tuhan. Lebih jauh, Ibnu 'Arabi berupaya mengkaji rincian-rincian khusus tentang agama-agama lain dan berusaha memisahkan makna universal yang tersembunyi di balik struktur luarnya sejauh memungkinkan dan layak baginya untuk melakukan hal tersebut.[236] Semua upaya penyesuaian mendalam dengan agama-agama lain yang dilakukan oleh kaum Muslim saat ini bisa—dan seharusnya—didasarkan pada fondasi kaya yang dipersiapkan oleh Ibnu 'Arabi dan Maulana Jalaludin Rumi.

Usaha Ibnu 'Arabi untuk melintasi bentuk-bentuk luar wahyu dalam rangka mencapai makna batinnya, sama sekali tidak berarti penolakan "dari bawah" terhadap bentuk-bentuk luar tersebut, yakni penolakan untuk menerima ritus-ritus lahiriah dan bentuk-bentuk dogmatik agama. Tetapi, ia berusaha melampaui tingkatan eksoterik dengan menyelusup ke dalam jantung ritus-ritus dan praktik-praktik eksoterik yang ia sendiri merupakan aspek integral dari agama, serta juga diwahyukan dari "Langit", sekaligus merupakan hal yang harus dilakukan jika pencarian kehidupan spiritualnya ingin benar-

[236] Sejak saat itu, Islam, seperti agama-agama lainnya, hidup dalam sebuah dunia yang terpisah, yang karena ia adalah dunia, maka tidak ada kebutuhan—sebagaimana ada pada saat ini—untuk menerapkan prinsip universalitas wahyu dalam perbandingan spesifik dan dalam kajian rinci. Di dalam karya F. Schuon, *The Transcenden Unity of Religions*, persoalan ini dikaji dalam semua aspeknya.

benar mendapat hasil. Melalui aspek formal agama (aspek eksoterik) dan tanpa menggantinya itulah, Ibnu 'Arabi—seperti kaum sufi lainnya—berjuang untuk mencapai makna batin dan universal pada wahyu.

Pada dasarnya, "kesan membakar", atau penolakan atas aspek formal dan eksternal agama, berarti bahwa orang harus pertama-tama memiliki kesan-kesan dan aspek-aspek formal tersebut. Orang tidak bisa menolak atau membuang sesuatu yang tidak dimiliki. Dan, harus diingat bahwa ketika Muhyiddin dan kaum sufi lainnya menyatakan keterlepasannya dari ritus-ritus dan bentuk-bentuk keagamaan, mereka menyebut kolektivitas ketaatan terhadap seluruh bentuk praktik keagamaan diterima mentah-mentah. Hal itu tidak seperti yang terjadi saat ini, di mana kemungkinan menolak aspek-aspek formal agama, tanpa pernah mempraktikkan dan menjalaninya, tampak begitu luas dalam cakrawala kesadaran para pembacanya.

Ibnu 'Arabi menggunakan begitu banyak usianya dalam pelaksanaan ibadah-ibadah tradisional Islam, bertaubat di haribaan Tuhan atas dosa-dosanya, membaca al-Qur'an, berdzikir dengan menyebut Nama-Nya. Dengan praktik-praktik ini, dan tanpa mengabaikannya, ia bisa mengetahui dengan kesadaran bahwa jalan yang diwahyukan oleh Tuhan itu membawa pada puncak yang sama, dan bahwa menjalani kehidupan dengan satu agama secara utuh berarti menjalani kehidupan dengan seluruh agama. Itulah jantung bentuk-bentuk agama yang diwahyukan, yang mereka temukan tanpa bentuk dan

bersifat universal. Sehingga, dalam satu puisinya yang terkenal dan sering dikutip, Ibnu 'Arabi bersenandung:[237]

Hatiku telah menjangkau semua bentuk:
Ia adalah penggembala domba
Biara para biarawan Kristen
Kuil bagi patung-patung
Ka'bahnya para haji
Lembaran bagi Taurat
Kitab bagi al-Qur'an

Aku mengikuti agama Cinta
Apa pun jalan cinta yang diambil para unta
Itulah agama dan imanku

N. Sufisme Pasca Ibnu 'Arabi

Tidak mungkin menggambarkan jangkauan pengaruh Ibnu 'Arabi terhadap kehidupan sufisme, kecuali dengan mengatakan bahwa sesudahnya, praktis tidak terdapat penjelasan doktrin sufi yang dalam satu atau hal lainnya tidak berada di bawah pengaruh karya-karya wali dari Andalusia itu, walaupun aliran-aliran tertentu berikutnya tidak sejalan dengan

---

[237] Ibnu 'Arabi, *Tarjuman al-Asywaq...*, hlm. 67.

Penggunaan cinta, dalam konteks ini dan dalam konteks serupa, harus dipahami sebagai aspek pengetahuan gnosis. Spiritualitas Islam, pada dasarnya, bersifat gnostik, tetapi ia merupakan sebuah gnosis yang selalu digabungkan dengan cinta dan diisi dengan semerbak wanginya. Ketika kaum sufi mempertentangkan cinta dengan pengetahuan, mereka memaksudkan yang pertama dengan kebijaksanaan yang disadari (*realized wisdom*) dan yang kedua hanyalah pengetahuan teoritis yang tidak operatif.

sejumlah formulasinya.[238] Karya-karyanya langsung menyebar ke seluruh dunia Islam. Karya-karya prosanya mulai dikaji oleh para peminat sufisme. Puisi-puisinya disenandungkan di pusat-pusat (*zawiyah*) berbagai tarekat, dan terus dipelajari dan dibaca hingga saat ini, sebagaimana tujuh abad yang lalu.

Penyebaran doktrin-doktrin Ibnu 'Arabi di kawasan Timur terutama atas jasa Sadruddin al-Qunawi, salah seorang tokoh besar dalam sufisme yang memberikan *syarah* (penjelasan) atas karya-karya Ibnu 'Arabi dan banyak menulis karya sendiri untuk menguraikan doktrin-doktrin sang syekh tersebut.[239] Pada dasarnya, melalui dialah berbagai "garis pengaruh" penting dari doktrin-doktrin Ibnu 'Arabi di Timur bisa dilacak jejaknya. Sadruddin al-Qunawi adalah teman dekat Maulana Jalaludin Rumi, yang *Matsnawi*-nya disebut sebagai *Futuhat Makkiyah*-nya puisi Persia oleh para sufi Persia belakangan. Sadruddin al-Qunawi, ternyata, menjadi imamnya Maulana Jalaludin Rumi saat shalat sehari-hari. Melaluinya pula orang dapat melacak hubungan antara Ibnu 'Arabi dengan Maulana Jalaludin Rumi yang berposisi sebagai gunung besar yang lain dalam spiritualitas Islam yang banyak mewarnai lanskap sufisme di mana pun bahasa Persia dikenal dan digunakan.

---

[238] Misalnya, madzhab *wahdat asy-syuhud* (kesatuan persaksian) dipertentangkan dengan *wahdat al-wujud*-nya Ibnu 'Arabi. Tetapi, pengikut aliran ini justru dipengaruhi oleh ahli hikmah dari Andalusia itu. Lihat Mir Valiuddin, "Reconciliation bentween Ibnu 'Arabi's *Wadat al-Wujud* and the Mujaddid's *Wihdat asy-Syuhud*" *Islamic Culture*, 1951, hlm. 43–51.

[239] Pengaruh Ibnu 'Arabi di Timur, dan signifikansi tokoh-tokoh semisal Shadruddin al-Qunawi, dibicarakan oleh H. Corbin, "Notes et Appendices" dalam *L'Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn Arabi* (Paris: Tanpa Penerbit, 1958). Lihat juga S. H. Nasr, *Introduction to Islamic Cosmological Doctrines* (Cambridge: Tanpa Penerbit, 1968), khususnya yang mengkaji tentang *Se Ashl* Mulla Shadra.

Sadruddin al-Qunawi juga merupakan guru dari Quthbuddin asy-Syirazi yang, seperti kami sebut di Bab 2, menulis *syarah* terkenal atas *Hikmat al-Isyraq*-nya Suhrawardi dan sependapat dengan Nashiruddin ath-Thusi tentang persoalan-persoalan esensial dalam metafisika.[240] Juga, disebabkan oleh inspirasi yang diterima pada satu sesi di kelas Sadruddin al-Qunawi yang membahas tentang doktrin-doktrin Ibnu 'Arabi, Fakhruddin 'Iraqi—salah seorang penyair sufi terkemuka atau *fadeli d'amore*-nya Persia—menyusun karyanya, *Lama'at* (Kilau Kemilau Ilahi), yang lebih banyak membantu memperkenalkan Ibnu 'Arabi ke kawasan yang berbahasa Persia daripada karya-karya lain.

Murid-murid Madzhab Muhyiddin meliputi seluruh pemberi penjelasan (*commenter*): An-Nablusi, Al-Kasyani, Al-Qaysari, Bali Afandi, dan penyair besar Persia, Abdurrahman Jami, yang menulis sejumlah komentar atas karya-karya Ibnu 'Arabi dan juga *Lama'at*-nya Fakhruddin 'Iraqi. Tokoh terakhir ini dikenal dengan *Asyi'at al-Lama'at* (Cahaya dari Kemilau Ilahi). Karya ini terus dipelajari saat ini di Persia sebagai "buku wajib" (*handbook*) doktrin sufi.

Tokoh yang juga layak disebut adalah Abdul Karim al-Jilli yang karyanya, *Al-Insan al-Kamil*, merupakan penjelasan sistematik atas *Fushush al-Hikam* karya Ibnu 'Arabi, juga Mahmud Syabistari yang karyanya, *Kulsyan Raz* (*Bustanal-Sirri/Secret Rose Garden*), merangkum doktrin-doktrin sufisme sebagaimana yang diuraikan oleh Ibnu 'Arabi dalam syair-syair Persia tentang keindahan samawi dan kecerahan yang mempesona. Tokoh-

[240] Korespondensi ini akan segera diterbitkan untuk pertama kalinya oleh Sidi Sulaiman Boukhshem dalam seri *Institut Franco-Iranien* di Tehran.

tokoh yang juga memiliki minat khusus atas doktrin Ibnu 'Arabi adalah barisan gnostik Syi'ah, di antaranya adalah Ibnu Turkah, Sayyid Haidar Amuli, dan Ibnu Abi Jumhur[241] yang secara perlahan memperkenalkan doktrin-doktrin wali Andalusia itu ke dalam Syi'ah sehingga segera menjadi salah satu tiang utama spiritualitas Syi'ah dan memainkan peran dominan dalam formulasi-formulasi doktrinal para wali Persia berikutnya, seperti Mulla Shadra, yang sangat bertumpu pada ajaran-ajaran syekh dari Murcia tersebut.[242]

Di negeri-negeri Muslim lainnya, para murid dan pengikut doktrin-doktrin Ibnu 'Arabi tumbuh berkembang dari abad ke abad, seperti terlihat dengan melimpahnya jumlah penjelasan dan komentar atas karya-karyanya yang muncul di India,

[241] Tokoh yang tidak banyak dikenal ini, yang cukup penting dalam kehidupan intelektual dan spiritual belakangan di Persia, telah dikaji untuk pertama kalinya di Barat oleh H. Corbin dalam karya-karyanya, seperti "L'Intériorization du sens en herméneutique soufie iranienne", dan dalam beberapa kajiannya yang lain tentang Syi'isme yang dalam beberapa tahun termuat dalam *Eraos Jahrbuch*. Juga dikaji dalam karya-karyanya yang dikutip dalam Bab 2 buku ini, serta dalam essai terakhir H. Corbin tentang Haidar Amuli yang akan segera diterbitkan dalam *Mélanges Massé*.

[242] Integrasi doktrin Ibnu 'Arabi ke dalam Syi'isme Dua Belas Imam yang berlangsung cepat, memunculkan pertanyaan menarik tentang hubungannya yang mungkin terjadi dengan Syi'isme—satu hal yang telah direnungkan oleh banyak tokoh Syi'isme dari abad ke abad. Ibnu 'Arabi dikenal sebagai seorang Sunni dari sudut pandan Syi'isme. Tetapi, ia menulis sebuah risalah tentang Syi'ah Dua Belas Imam yang sangat dihargai oleh kaum gnostik Syi'ah. Dan, dalam *Futuhat al-Makkiyah...*, hlm. Bab 366, Ibnu 'Arabi berbicara tentang Imam Mahdi dan kondisi-kondisi kembalinya dalam terma-terma yang serupa dengan terma-terma dalam sumber-sumber tradisional Syi'ah. Sufisme hakikatnya berada di atas pembagian Sunni-Syi'ah dalam Islam. Tetapi, di tangan Ibnu 'Arabi, di samping prinsip-prinsip universal yang diterima baik oleh kaum esoterik Syi'ah atau Sunni, terdapat ajaran berciri khas Syi'ah, terutama tentang *imamah* dan hal-hal lain yang terkait. Sehingga, hal ini membuat persoalan kemungkinan hubungannya dengan Syi'ah menjadi persoalan yang sulit untuk dipercahkan.

Anatolia, Syria, dan Mesir, tempat para penulis seperti Asy-Sya'rani bekerja dengan amat serius dalam menyusun berjilid-jilid buku untuk memberikan penjelasan lebih lanjut, berikut klarifikasinya, atas karya-karya Ibnu 'Arabi.

Demikian halnya di Barat, Ibnu 'Arabi bukan tidak memberikan pengaruh, sekalipun karya-karyanya tidak dikenal dalam lingkungan-lingkungan resmi. Tetapi, kurang lebih, ia meninggalkan jejaknya dalam *fadeli d'amore* di Barat, terutama terhadap Dante, penyair besar asal Florence, Italia, yang memperlihatkan banyak kesamaan dengan kaum sufi, tidak hanya karena kontak historisnya dengan mereka melalui Ordo Gereja, tetapi semata karena ia secara fundamental memperlihatkan pengalaman spiritual yang sama dan versi yang sama tentang semesta dalam konteks tradisi Kristen.[243]

Pengaruh langsung Muhyiddin juga bisa dilihat pada Raymond Lull dan pada kaum esoterik Kristen lain pada periode sejarah ketika Barat-Kristen dan Timur-Islam hidup dalam dua tipe peradaban yang sama dan akhirnya bersama-sama menganut pandangan yang sama tentang manusia dan semesta, sekalipun terdapat banyak macam perbedaan formal pada bidang teologis, sosial, dan politik.

Pada masa modern, pengaruh Ibnu 'Arabi bisa dilihat di mana pun sufisme berkembang. Di Timur, karya-karyanya masih diajarkan dan dibaca di India, Pakistan, Afghanistan, dan

---

[243] Pengaruh Islam, khususnya Ibnu 'Arabi, terhadap Dante telah dikaji dalam M. Asin Palacios, *Islam and the Divine Comedy* (London: Tanpa Penerbit, 1926). Buku E. Cerrulli, *Il'Libro della Scala' e la questione delle fonti arabo-spagnole della Divina Commedia* (Vatican City: Tanpa Penerbit, 1949), menegaskan sebagian besar tesis M. Asin Palacios itu.

Persia, serta berbagai komentar dan uraian tentang karya-karya tersebut terus ditulis.[244] Di Damaskus, makamnya dijadikan sebagai tempat pertemuan para sufi. Di Mesir dan negara-negara Afrika Utara lainnya, ode-odenya disenandungkan dalam perkumpulan mingguan kaum sufi. Para syekh sufi abad ini, seperti Syekh Muhammad at-Tadili[245] dari Maroko dan Syekh al-'Alawi,[246] salah seorang wali terbesar dan paling berpengaruh dalam Islam abad ini, pada dasarnya mengikuti ajaran-ajaran Muhyiddin.

Benar jika dikatakan bahwa esensi dari sufisme adalah pengalaman spiritual yang bisa dicapai dengan sarana keberkatan yang terkandung dalam beragam metode penyadaran atau realisasi, yang jika dibandingkan dengannya, seluruh formulasi metafisik adalah relatif. Tetapi, hingga pada batas bahwa api batin

[244] Misalnya, terjemahan atas *Fushush al-Hikam* diterbitkan beberapa tahun yang lalu oleh salah seorang *hakim* terkenal Persia saat ini, Fadhil Tuni, dengan judul *Ta'liqah bar sharh-i fusus* (Tehran: Tanpa Penerbit, 1316 H).

[245] Tentang Syekh Muhammad at-Tadili, lihat Muhammad at-Tadili, "La ilaha illa Allah" *Etudes Traditionelles*, Desember 1952, hlm. 344–350 yang diterjemahkan oleh Abd al-Rahim at-Tadili dan R. Maridort; *Etudes Traditionelles*, November–Desember 1955, hlm. 263–271; *Etudes Traditionelles*, Maret–April 1959, hlm. 84–89; dan lihat juga Muhammad at-Tadili, "La Vie traditionelle c'est la sincérité" *Etudes Traditionelles*, Agustus–Oktober 1958, hlm. 212–227 yang diterjemahkan disertai catatan oleh A. Broudier.

[246] Syekh Ahmad al-'Alawi, yang dikenal para muridnya dengan sebutan Syekh bin 'Aliwa, merupakan salah seorang wali besar abad ini. Pengaruhnya, bahkan pada waktu hidupnya sendiri, merambah jauh melintasi batas-batas tanah kelahirannya, Aljazair, dan saat ini telah merambah seluruh dunia Muslim, bahkan ke Barat, tempat sejumlah kajian telah dilakukan atas kehidupan dan ajaran-ajarannya. Lihat A. Berque, "Un mystique moderniste" *Revue arficaine*, 1936, hlm. 691–776. Lihat juga kajian bagus M. Lings, *A Moslem Saint of the Twentieth Century* (London: Tanpa Penerbit, 1961). Secara khusus, yang layak disebut adalah ketertarikan Syekh Ahmad al-'Alawi atas kajian terhadap agama-agama lain, dan hasratnya untuk melakukan "penyesuaian" antara Islam dengan tradisi-tradisi lain yang melawan materialisme dan modernisme yang dianggap sebagai lawan.

sufisme memberikan percikan-percikan dan mengekspresikan khazanahnya yang tersembunyi dan tak terlukiskan yang mengantar orang lain menuju kebenaran, semangat Ibnu 'Arabi melayang di atasnya.

Dari abad ke abad, Ibnu 'Arabi menyediakan bahasa doktrinal berharga dalam terma-terma yang digunakan oleh para sufi untuk mengurai misteri-misteri gnosis, yaitu misteri-misteri iluminasi batin yang bersumber pada dimensi tak terlukis dari Nama Tuhan. Hati mereka bergema dalam cahaya dan rahmat Nama Tuhan yang memancarkan iluminasi padanya. Hal semacam itu terjadi pada Ibnu 'Arabi sebelum mereka, dan pada para syekh sebelum Ibnu 'Arabi, dan seterusnya bersambung ke sumber wahyu yang memberikan kemanjuran spiritual kepada metode sufisme dan kehidupan batin yang diperkenankan bertahan sebagai tradisi spiritual hingga saat ini. *Wa Allah a'lam*.

TIGA MAZHAB UTAMA

Filsafat Islam

Daftar Pustaka

‘Abd al-Nur, J. 1938. *Al-Tashawwuf ‘ind al-’Arab*. Beirut: Tanpa Penerbit.

‘Amid, M. 1940. *Essai sur la psychologie d’Avicenne*. Geneva: Tanpa Penerbit.

‘Arabi, Ibnu. “Epitre adressée à l’Imam Basthami”. *Etudes Traditionnelles*, Juli–Agustus dan September–Oktober 1961.

------------. “Risalat al-Ahadiyah”. *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1901.

------------. “Risalat al-Ahadiyah”. *Le Voile d’Isis*, Januari & Februari 1933.

------------. “The Three of Being”. *Studia Islamica*, 1959.

------------. 1329 H. *Al-Futuhat al-Makkiyah*. Kairo: Tanpa Penerbit.

------------. 1911. *Turjuman al-Asywaq*. London: Tanpa Penerbit.

------------. 1929. *The Wisdom of the Prophets.* Madras: Tanpa Penerbit.

------------. 1933. *Vidas de Santones Andaluces.* Madrid: Tanpa Penerbit.

------------. 1946. *Fushush al-Hikam.* Kairo: Tanpa Penerbit.

------------. 1955. *La sagesse des prophètes.* Paris: Tanpa Penerbit.

Affifi, A. A. 1939. *The Mystical Philosophy of Muhyid Din-Ibnul 'Arabi.* Cambridge: Tanpa Penerbit.

Afnan, S. M. 1958. *Abicenna: His Life and Works.* London: Tanpa Penerbit.

Aini, M. A., dkk. *La quintessence de la philosophie de Ibn-i Arabi.* Paris: Tanpa Penerbit.

Al-'Arif, Ibnu. 1933. *Mahasin al-Majalis.* Paris: Tanpa Penerbit.

Al-Baghdadi, Ibrahim. 1955. *Manaqib Ibnu 'Arabi.* Beirut: Tanpa Penerbit.

Al-Baihaqi, Abu al-Hasan. 1935. *Tatimmah Siwan al-Hikmah.* Lahore: Tanpa Penerbit.

Al-Balkhi, Abu Zaid. 1937. *Hudud al-'Alam.* London: Tanpa Penerbit.

Al-Biruni. 1887. *Indica.* London: Tanpa Penerbit.

------------. Tanpa Tahun. *Chronology of Ancient Nations.* Tanpa Kota: MS. 'Umumi.

------------. Tanpa Tahun. *Picture of World.* Tanpa Kota: Tanpa Penerbit.

Al-Din, Abu Bakr Siraj. "The Origins of Sufism". *The islamic Quarterly,* April 1956.

Al-Farabi. 1350 H. *De Scientiis.* Kairo: Tanpa Penerbit.

------------. 1895. *Al-Farabi's Abhandlung der Musterstaat.* Leiden: Tanpa Penerbit.

------------. 1961. *Fushush al-Madani.* Cambridge: Tanpa Penerbit.

Al-Ghazali, Abu Hamid. 1924. *Misykat al-Anwar*. London: Tanpa Penerbit.

Al-Ghazali, Ahmad. 1942. *Fadeli d'Amore* (Istanbul: Tanpa Penerbit, 1942).

Al-Hamadani, 'Ain al-Qudhat. 1340 H. *Tamhidat*. Tehran: Tanpa Penerbit.

------------. 1340 H. *Zubdat al-Haqa'iq*. Tehran: Tanpa Penerbit.

Al-Hujwiri. 1911. *Kasyf al-Mahjub*. Leiden: Tanpa Penerbit.

Al-Jili, 'Abdul Karim. 1953. *De l'homme universel.* Lyon: Tanpa Penerbit.

Al-Jurjani, Sayyid Syarif. 1845. *Definitiones: Accendunt Definitiones theosophi Mohji ed-din Mohammed Ben ali vulgo Ibn Arabi dicti*. Leipzig: Tanpa Penerbit.

Al-Kalabadzi. 1935. *Kitab at-Ta'arruf*. Cambridge: Tanpa Penerbit.

Al-Kasyani, 'Abd al-Razzaq. 1337 H. *Mushannafat*. Tehran: Tanpa Penerbit.

Al-Kiyalli, Sami. 1955. *As-Suhrawardi*. Kairo: Tanpa Penerbit.

Al-Muhasibi, Harits. 1937. *Kitab at-Tawahhum*. Kairo: Tanpa Penerbit.

------------. 1940. *Kitab ar-Ri'ayah*. London: Tanpa Penerbit.

Alonso, M. A. [Ed.]. 1952. *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age*. Tanpa Kota: Tanpa Penerbit.

------------. "Ibn Sina y sus primera influencias en el Mundo Latino". *Revista del Instituto Ebypcio de Estudios Isl⊠micos*, 1953.

Al-Qusyairi. 1940. *Risalah al-Qusyairiyah*. Kairo: Tanpa Penerbit.

Al-Raziq, Musthafa Abd. 1945. *Failasuf al-'Arab wa a-Mu'allim al-Tsani*. Kairo: Tanpa Penerbit.

Amin, Ahmad. 1952. *Hayy ibn Yaqdzan li Ibn Sina wa Ibn Tufail wa'l-Suhrawardi*. Kairo: Tanpa Penerbit.

Anawati, G. C. & L. Gardet. 1961. *La Mystique musulmane*. Paris: Tanpa Penerbit.

Anawati, G. C. 1950. *Essai de bibliographie avicenniene*. Kairo: Tanpa Penerbit.

Arberry, A. J. 1957. *Reason and Revelation in Islam*. London: Tanpa Penerbit.

Arnold, T. W. 1924. *The Caliphate*. Oxford: Tanpa Penerbit.

Asy-Sya'rani. 1305 H. *Kitab al-Yawaqit*. Kairo: Tanpa Penerbit.

Athold, W. 1928. *Turkestan down to the Mongol Invasion*. London: Tanpa Penerbit.

Ath-Thibawi. 1928. *At-Tashawwuf al-Islami al-'Arabi*. Kairo: Tanpa Penerbit.

Ath-Thusi, Abu Nashr as-Sarraj. 1941. *Kitab al-Luma'*. London: Tanpa Penerbit.

At-Tadili, Abd al-Rahim & Maridort, R. *Etudes Traditionelles*. November–Desember 1955.

At-Tadili, Muhammad. "La ilaha illa Allah". *Etudes Traditionelles*, Desember 1952.

------------. "La Vie traditionelle c'est la sincérité". *Etudes traditionelles*, Agustus–Oktober 1958.

------------. *Etudes Traditionelles*, Maret–April 1959.

At-Tawhidi, Abu Hayyan. 1373 H. *Al-Imta' wa'l-Mu'anasah*. Kairo: Tanpa Penerbit.

------------. 1929. *Muqabasat*. Kairo: Tanpa Penerbit.

Badawi, Abd al-Rahman. 1946. *Syakhshiyat Qaliqah fi al-Islam*. Kairo: Tanpa Penerbit.

Bahmanyar. 1851. *Behmenjar ben el-Marzuban, der persische Aristoteliker aus Avicenna's Schule. Zwei metaphysische Abhandlungen von ihm Arabisch und Deutsch mit Anmerkungen*. Leipzig: Tanpa Penerbit.

Bakoš, J. 1956. *La Psychologie d'Ibn Sina (Avecenna) d'après son oeuvre aš-Sifa*. Prague: Tanpa Penerbit.

Berque, A. "Un mystique moderniste". *Revue arficaine*, 1936.

Boer, Tj. de. "Zur Kindi und seiner Schule". *Arch. Für gesch. Der Philos*, 1900.

------------. 1961. *History of Philosophy in Islam*. London: Tanpa Penerbit.

Browne, E. G. 1915. *Literary History of Persia*. Cambridge: Tanpa Penerbit.

------------. 1951. *Arabian Medicine Eastern Caliphate*. London: Tanpa Penerbit.

Burckhardt, T. "Nature sait surmonter nature". *Etudes Traditionelles*, Januari–Februari 1950.

------------. 1950. *Cléspirituelle de l'astrologie musulmane d'après Mohyiddin ibn Arabi*. Paris: Tanpa Penerbit.

------------. 1959. *Introduction to Sufi Doctrine*. Lahore: Tanpa Penerbit.

------------. 1960. *Die Alchemie*. Olten: Tanpa Penerbit.

Cardanus. 1554. *De Subtilitate*. Tanpa Kota: Tanpa Penerbit.

Cerrulli, E. 1949. *Il'Libro della Scala' e la questione delle fonti arabo-spagnole della Divina Commedia* (Vatican City: Tanpa Penerbit.

Chwolsohn, D. 1856. *Die Ssabier und der Ssabismus*. St. Petersburg: Tanpa Penerbit.

Claggett, M. 1959. *The Science of Mechanics in the Middle Ages*. Madison: Tanpa Penerbit.

Coomaraswamy, A. K. "Khawaja Khadir and the fountain of life, int the tradition of Persian dan Mughal art". *Ars Islamica*, 1934.

------------. "Pantheism, Indian, dan Neo-Platonic". *Journal of Indian History*, 1937.

Corbin, H. & M. Mo'in [Ed.]. 1953. *Jami' al-Hikmatain*. Tehran & Paris: Tanpa Penerbit.

Corbin, H. & P. Kraus. "Le Bruissement de l'aile de Gabriel". *Journal Asiatique*, Juli–September 1935.

Corbin, H. [Ed.]. 1956. *Mélanges Louis Massignon*. Damaskus: Tanpa Penerbit.

------------. "L'Intériorisation du sens en herméneutique soufie iranienne". *Eranos Jahfbuch*, 1957.

------------. "Le Récit d'initiation et l'Hermétisme en Iran". *Eranos-Jahrbuch*, 1949.

------------. 1935. *suhrawardi d'Alep, fondateur de la doctrine illuminative (ishraqi).* Paris: Tanpa Penerbit.

------------. 1945. *Opera Metaphysica et Mystica.* Istanbul: Tanpa Penerbit.

------------. 1946. *Les Motifs zoroastriens dans la philosophie de Suhrawardi.* Tehran: Tanpa Penerbit.

------------. 1952. *Opera Metaphysica et Mystica.* Tehran: Tanpa Penerbit.

------------. 1958. *L'Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn Arabi.* Paris: Tanpa Penerbit.

------------. 1960. *Avicenna and the Visionary Recital.* New York: Tanpa Penerbit.

D'Alverny, M. T. [Pen.]. "Les Péré grinations de l'âme dans l'autre monde d'après un anonyme de la fin du XII siecle". *Archives d'Hist. Doct. Et Litt. Du Moyen Age*, 1940–1942.

d'Erlanger, Baron R. 1930 & 1935. *La Musique arabe.* Paris: Tanpa Penerbit.

Danasirisht, 'Ali Akbar. 1316 H. *Afkar-i Suhrawardi wa Mulla Sadra.* Tehran: Tanpa Penerbit.

Dermenghem, E. 1931. *L'eloge du vin.* Paris: Tanpa Penerbit.

------------. 1944. *Les saints musulmans.* Alger: Tanpa Penerbit.

Dieterici, F. 1892. *Al-Farabi's philosophische abhandlungen, aus dem Arabischen übersetzt.* Leiden: Tanpa Penerbit.

Duhem, P. 1903–1959. *Le Systéme du monde.* Paris: Tanpa Penerbit.

------------. 1906–1913. *Etudes sur Léonard de Vinci.* Paris: Tanpa Penerbit.

------------. 1939. *Les Origines de la statique*. Paris: Tanpa Penerbit.

Dunlop, D. M. "Al-Farabi's introductory sections on logic". *Islamic Quarterly*, 1955.

Dupont, O. & X Cappolan. 1879. *Les Confréries religieuses musulmanes*. Alger: Tanpa Penerbit.

Faddegon, J. M. "Notice sur un petit traité d'astrologie attribué à albumasar (Abu Ma'sar)". *Journal Asiatique*, 1928.

Farmer, H. G. "Clues for the Arabic Influence on European Musical Theory" *Journal of the Royal Asiatic Society of London*, Januari 1929.

------------. 1926. *Historical Facts for the Arabian Musical Influence*. London: Tanpa Penerbit.

------------. 1929. *History of Arabian Music*. London: Tanpa Penerbit.

Farrukh, Umar. 1947. *At-Tashawwuf fi al-Islam*. Beirut: Tanpa Penerbit.

Festugiére, A. J. & A. D. Nock. 1948. *La Révélaion d'Hermés Trismégistre*. Paris: Tanpa Penerbit.

Gabrieli, F. 1952. *Al-Farabius De Platonis Legibus, Plato Arabus*. London: Tanpa Penerbit.

Gardet, L [Ed.]. 1959. *Mélanges offerts à Etioenne Gilson*. Paris: Tanpa Penerbit.

Gardet, L. & M. M. Anawati. 1948. *Introduction è la théologie musulmane*. Paris: Tanpa Penerbit.

Gardet, L. 1951. *La Pensée religieuse d'Avicenne (Ibn Sina)*. Paris: Tanpa Penerbit.

Gauthier, L. 1923. *Introduction à l'étude de la philosophie musulmane*. Paris: Tanpa Penerbit.

Gawsharin, S. S. 1331 H. *Hujjat al-Haqq Abu 'Ali Sina*. Tehran: Tanpa Penerbit.

------------. 1956. *Abicenna Commemoration Volume*. Calcutta: Tanpa Penerbit.

Georr, Khalil. "Farabi est-ill'auteur des 'Fuçuç al-hikam'?". *Rev. des études islamuques*, 1941–1946.

Ghani, Q. 1952. *Tarikh-i tasawwuf dar islam*. Tehran: Tanpa Penerbit.

Gilson, E. "Les Sources gréco-arabes de l'augustinisme aviceniisant". *Archives d'Hist. Doct. Et Litt. Du Moyen Age*, 1929.

------------. "Pourquoi saint Thomas a critiqué saint Augustin". *Archives d'Hist. Doct. Et Litt. Du Moyen Age*, 1929.

------------. 1927. *Avicenne et le point de départ de Duns Scotus*. Paris: Tanpa Penerbit.

------------. 1955. *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*. New York: Tanpa Penerbit.

Gobineau's, Comte de. 1908. *La Philosophie et les religions dans l'Asie central*. Paris: Tanpa Penerbit.

Goeje, M. J. de. "Die Istakhri-Balkhi Frage". *Zeitschrift der Deuschen morgenländischen Gesellschaft*, 1871.

Goichon, A. M. "L'Unité de la pensée avicennienne". *Archives Internationales d Histoire des Sciences*, No. 20–21, 1952.

------------. 1937. *La distinction de l'essence et de l'existence d'après Ibn Sina (Avicenna)*. Paris: Tanpa Penerbit.

------------. 1938. *Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sina (Avicenna)*. Paris: Tanpa Penerbit.

------------. 1939. *Vocabulaires comparés d'Aristote et d'Ibn Sina*. Paris: Tanpa Penerbit.

------------. 1944. *La Philosophie d'Avicenne et son influence en Europé medieval*. Paris: Tanpa Penerbit.

------------., dkk. 1952. *Millénaire d'Avicenne: Congrés de bagdad*. Kairo: Tanpa Penerbit.

Goldziher, I [Ed.]. 1990. *Die Kultur der Gegenwort*. Leipzig: Tanpa Penerbit.

Grove, George [Ed.]. 1900. *Grove's Dictionary of Music and Musicians*. London: Tanpa Penerbit.

Guénon, R. [Ed.]. 1947. *L'Islam et l'Occident, Cahiers du sud*. Paris: Tanpa Penerbit.

Guido, M. & R. Walzer. "Studi su Al-Kindi, I. Uno scritto introduttivo all studio di Aristotele". *Memorie R. Accademia dei Lincei Ser 6. Pt. 5. Vol. VI*, 1940.

Hafny, M. 1931. *Ibn Sina's Musiklehre*. Berlin: Tanpa Penerbit.

Hartner, W. [Ed.]. 1960. *La Science au seizième siècle*. Paris: Tanpa Penerbit.

Holmyard, E. J. 1927. *Avicennae de congelatione et conglutinatione lepidum*. Paris: Tanpa Penerbit.

Horten M. & E. Wiedemann, dkk. 1913. *Meterologische Zeitschrift*. Tanpa Kota: Tanpa Penerbit.

Horten M. 1912. *Die Gortebewise bei Schirazi*. Bonn: Tanpa Penerbit.

------------. [Pen.]. 1906. *Das Buch der Ringsteine Farabis, mit dem Kommentare des Emir Isma'il el-Hoseini el-Farani*. Münster: Tanpa Penerbit.

------------. 1912. *Die Philosophie der Erleuchtung nach Suhrawardi*. Halle: Tanpa Penerbit.

------------. 1912. *Die spekulative und positive Theologie in Islam nach Razi und Tusi*. Leipzig: Tanpa Penerbit.

Houstsma, M. T. 1886–1892. *Recueil de textes retalifs à l'histoire des Seljoucides*. Leiden: Tanpa Penerbit.

Iqbal, M. 1908. *Development of Metaphysics in Persia*. London: Tanpa Penerbit.

Jabre, F. 1959. *La Notion de certitude selon Ghazali dans ses origines psychologiques et histoiques*. Paris: Tanpa Penerbit.

Jackson, A. V. W. 1928. *Zoroastrian Studies: The Iranian Religion and Various Monographs*. Tanpa Kota: Tanpa Penerbit.

Jami, Abdurrahman. 1914. *Lawa'ih*. London: Tanpa Penerbit.

Khaldun, Ibnu. 1958. *Muqaddimah*. New York: Tanpa Penerbit.

Kienast, R. 1926. *Johann Valentin Andreae und die vier echten Rosenkreutzeer-Schriften*. Leipzig: Tanpa Penerbit.

Koyré, A. 1939. *Etudes galiléenes*. Paris: Tanpa Penerbit.

Kraus, P. "Raziana". *Asiatic Review*, 1949.

------------. "The Controversies of Fakhr al-Din Razi". *Islamic Culture*, 1938.

------------. 1936. *Epitre de Beruni contenant le répertoire de ouvrages de Muhammad b. Zakariya al-Razi*. Paris: Tanpa Penerbit.

------------. 1942. *Jabir ibn Hayyan*. Kairo: Tanpa Penerbit.

Kremer, A. Von. 1868. *Geschichte der herrschenden Ideen des Islam*. Leipzig: Tanpa Penerbit.

Kremers, E. & G. Udang. 1940. *History of Pharmacy*. Philadelphia: Tanpa Penerbit.

Lacombe, O. "La Mystique naturelle dans l'Inde". *Revue Thomiste*, 1951.

Landau, R. 1959. *The Philosophy of Ibn 'Arabi*. London: Tanpa Penerbit.

Lings, M. 1961. *A Moslem Saint of the Twentieth Century*. London: Tanpa Penerbit.

Ma'shumi, Abu Mahfudz. "Sadr al-Din al-Shirazi". *Indo-Iranica*, Desember 1961.

Madkour, I. 1934. *L'Organon d'Aristotle dans le monde arabe*. Paris: Tanpa Penerbit.

-----------. 1934. *La Place d'Al-Farabi dans l'école philosophique musulmane*. Paris: Tanpa Penerbit.

------------. 1947. *Fi al-Falsafat al-Islamiyah*. Kairo: Tanpa Penerbit.

Mahdavi, Y. 1332 H. *Bibliographie d'Ibn Sina*. Tehran: Tanpa Penerbit.

Maier, A. 1943. *an der grenze von Scholastik und Naturwissencaft*. Essen: Tanpa Penerbit.

Maritain, J., dkk. 1956. *Quatre essais sur l'esprit dans sa condition charnelle*. Paris: Tanpa Penerbit.

Massignon, L. 1914. *Salman Pak et les prémices spirit salles de l'Islam iranien*. Paris: Tanpa Penerbit.

------------. 1922. *La Passion d'al-Hosayn Ibn Mansour al-Hallaj: martyr mystique de l'Islam*. Paris: Tanpa Penerbit.

------------. 1929. *Recueil de texters inédits concernant l'historie de la mystique en pays d'Islam*. Paris: Tanpa Penerbit.

------------. 1954. *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*. Paris: Tanpa Penerbit.

------------., dkk. 1941. *Mémorial Avicenne*. Kairo: Tanpa Penerbit.

------------., dkk. 1954. *Encyclopedia of Islam*. Leiden: Tanpa Penerbit.

------------., dkk. 1956. *Etudes carmélitaines: Elie le prophéte*. Paris: Tanpa Penerbit.

Mazandarani, Mirza Shalih Ha'iri. 1335–1337. *Hikmat-i Bu 'Ali*. Tehran: Tanpa Penerbit.

Mehren, A. F von. 1899. *Traités mystiques d'Avicenne*. Leiden: Tanpa Penerbit.

Menasce, P. J. De [Ed.]. 1948. *Bibliographische Einführungen in das studium der Philosophie*. Bern: Tanpa Penerbit.

Meyerhof, M. "The Philosophy of the Physician al-Razi". *Islamic Culture*, Januari 1911.

Meyerhof, M., dkk. 1931. *Legacy of Islam*. Oxford: Tanpa Penerbit.

Mieli, A. 1939. *La Science arabe*. Leiden: Tanpa Penerbit.

Minovi, M. "Les bibliogthèques de la Turquie". *Revue de la Faculté de Lettres Université de Téhéran*, Maret 1957.

Moody, E. A. "Galileo and Avempace". *Journal of the History of Ideas*, April 1951.

------------. "Galileo and Avempace". *Journal of the History of Ideas*, Juni 1951.

Mubarak, Zaki. 1954. *At-Tashawwuf al-Islami*. Kairo: Tanpa Penerbit.

Nadir, A. N. 1960. *At-Tashawwuf al-Islami*. Beirut: Tanpa Penerbit.

Nadwi, Sayyid Sulaiman. 1933. *Khayyam, ur uski sawanih wa tashanif pur naqidana nazar*. 'Azamgarh: Tanpa Penerbit.

Naficy, S. 1333 H. *Bibliographie des principaux européens sur Avicenne*. Tehran: Tanpa Penerbit.

Nagy, A. "Die philosophischen abhandlungen de Al-Kindi". *Beiträge zur Geschichte der Philosophie de Mittelalters Vol. II*, 1897.

Nallino, C. A. 1911. *Kitab Ta'rikh 'Ilm al-Falak 'ind al-'Arab*. Rome: Tanpa Penerbit.

Nasr, S. H. [Ed.]. 1340 H. *Mulla Sadra Commemoration Volume*. Tehran: Tanpa Penerbit.

------------. "Polarization of Being". *Pakistan Philosophical Journal*, Oktober 1959.

------------. "Sadr al-Din Shirazi: His Life, Doctrines and Significance". *Indo-ianica*, Desember 1961.

------------H. 1968. *Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*. Cambridge: Tanpa Penerbit.

Nicholson, R. A. "An historical inquiri condernіng the origin and development of Sufism, With a list of definitions of the

terms *shufi* dan *tashawwuf* arranged chronologically". *Journal of the Royal Asiatic Society of London*, 1906.

------------. "The lives of Umar Ibnul-Farid and Ibnul 'Arabi". *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1906.

------------. 1914. *The Mystics of Islam*. London: Tanpa Penerbit.

------------. 1921. *Studies in Islamic Mysticism*. Cambridge: Tanpa Penerbit.

------------. 1923. *The Idea of Personality in Sufism*. Cambridge: Tanpa Penerbit.

Nyberg, H. S. 1919. *Kleinere Schriften des Ibn al-'Arabi*. Leiden: Tanpa Penerbit.

Palacios, M. Asin. "La Psicologia según Mohiddin abenarabi". *Actes du XIV Congrès Inter. Des Orient. Alger, 1905, Vol. III*, 1907.

------------. 1914. *Abenmasarra y su escuela*. Madrid: Tanpa Penerbit.

------------. 1926. *Islam and the Divine Comedy*. London: Tanpa Penerbit.

------------. 1931. *El Islam cristianizado, estudio del sufismo a través de las obras de Abenarabi de Murcia*. Madrid: Tanpa Penerbit.

------------. 1934–1941. *La espiritualidad de algaxel y su sentido cristiano*. Madrid-Granada: Tanpa Penerbit.

Pallis, M. "The Marriage of wisdon and Method". *France-Asie*, Januari–Februari 1961.

Palmer, G. E. H. [Ed.]. 1957. *Gnosis: Divine Wisdom*. London: Tanpa Penerbit.

Pines, S. "Ibnu Sina et l'auteur de la Risalat al-fusus fi'l-hikma". *Rev. des études islamuques*, 1951.

------------. "Les Précurseurs musulmans de la théorie de l'impétus". *Archeion*, 1983.

------------. 1938. *Beiträge zur islamischen Atomenlehre*. Berlin: Tanpa Penerbit.

------------. 1955. *Nouvelles études sur Awhad al-Zaman Abu'l-Barakat al-Baghdadi*. Paris: Tanpa Penerbit.

Qazvini, M. Khan. 1933. *Abu Sulaiman Manthiqi Sidjistani*. Paris: Tanpa Penerbit.

Quadri, G. 1947. *La Philosophie arabe dans l'Europe medieval*. Paris: Tanpa Penerbit.

Ragip. 1480 H. *Kalimat at-Tashawwuf*. Istanbul: Tanpa Penerbit.

Rahman, F. 1958. *Prophecyin Islam: Philosophy and Orthodoxy*. London: Tanpa Penerbit.

Ridah, M. Abu. 1950 & 1953. *Rasail al-Kindi al-Falsafiyah*. Kairo: Tanpa Penerbit.

------------. 1950. *Al-Kindi wa Falsafatuhu*. Kairo: Tanpa Penerbit.

Rinn, L. 1884. *Marabouts et Khouanes*. Alger: Tanpa Penerbit.

Ritter, H. & R. Walzer. "Studi su Al-Kindi, 2. Uno scritto morale inedito di Al-Kindi". *Memorie R. Acacemia dei Lincei Ser. 6. Pt. 1. Vol. VIII*, 1938.

Ritter, H. "Philologika, IX: Die vier Suhrawardi, ihre Werke in Stambuler Handschriften". *Der Islam*, 1937.

Rosenthal, E. I. J. "The Place of Politics ini the Philosophy of Al-Farabi". *Islamic Culture*, 1957.

------------. 1958. *Political Thought in Medieval Islam*. Cambridge: Tanpa Penerbit.

Rosenthal, F. & R. Walzer. 1942. *Al-Farabius De Platonis philosophia, Plato arabus.* London: Tanpa Penerbit.

Rosenthal, F. "State and Religion according to Abu'l-Hasan al-'Amiri". *Islamic Quarterly*, April 1958.

------------. 1943. *Ahmad B. at-Thayyib as-Sarakhsi.* New Heaven: Tanpa Penerbit.

Sarton, G. 1927 & 1931. *Introduction to the History of Science.* Baltimore: Tanpa Penerbit.

Sauvaget, J. 1943. *Introduction à l'histoire de l'Orient musulman.* Paris: Tanpa Penerbit.

Sayili, A. 1953. *Le Livre du millénaire d'Avicene.* Tehran: Tanpa Penerbit.

Schuon, F. "Shahadah et Fathihah". *Le Voile d'Isis*, Desember 1933.

------------. 1950. *L'Ceil du Coeur*. Paris: Tanpa Penerbit.

------------. 1953. *The Transcendent Unity of Religions*. New York: Tanpa Penerbit.

------------. 1961. *Comprendre l'Islam*. Paris: Tanpa Penerbit.

------------. Tanpa Tahun. *Spiritual Perspectives and Human Facts.* Tanpa Kota: Tanpa Penerbit.

Shadra, Mulla. 1340 H. *Se Asl.* Tehran: Tanpa Penerbit.

Sharif, M. M. [Ed.]. 1963. *History of Muslim Philosophy.* Wiesbaden: Tanpa Penerbit.

Sherwani, H. K. "Al-Farabi's Political Philosophy". *Proc. 9th All-India Oriental Conference*, 1937.

Sina, Ibnu. 1303 H. *Asy-Syifa'*. Tehran: Tanpa Penerbit.

------------. 1930. *A Treatise on the Canon of Medicine, Incorporating a Translation of the First Book.* London: Tanpa Penerbit.

------------. 1937. *Al-Razi 's Buch Geheimnis der Geheimnisse.* Berlin: Tanpa Penerbit.

------------. 1945. *Risalah fi'l-'Ishq (Medieval Studies).* Toronto: Tanpa Penerbit.

------------. 1952. *Dar Haqiqat wa Kaifiyat-i Silsilah-i Mawjudat wa Tasalsul-i Musabbabat.* Tehran: Tanpa Penerbit.

------------. 1955 & 1958. *Le Livre de science.* Paris: Tanpa Penerbit.

------------. 1956. *Asy-Syifa'*. Prague: Tanpa Penerbit.

------------. 1959. *Abicenna's Psychology*. Oxford: Tanpa Penerbit.

Singh, Sardar Sir Jogendra. 1939. *The Persian Mystics. The Invocations of Shaikh 'Abdullah Ansari of Heerat.* London: Tanpa Penerbit.

Smith, M. 1931. *Studies in EarlyMysticism in the Near and Middle East.* London: Tanpa Penerbit.

------------. 1935. *An Early Mystic of Baghdad: A Study of the Life and Teaching of Harith b. Asad al-Muhasibi.* London: Tanpa Penerbit.

------------. 1950. *Readings from the Mystics of Islam.* London: Tanpa Penerbit.

Ssiassi, A. A. 1954. *La Psychologie d'Abicenne et ses analogies dans la psychologie moderne.* Tehran: Tanpa Penerbit.

Steenberghen, F. van. "Singer of Brabant". *Modern Schoolman*, 1951.

Steinschneider, M. 1869. *Al-Farabi des arabischen Philosopen Leben und Schriften*. St. Petersburg: Tanpa Penerbit.

------------. 1956. *Die europää Übersetzungen aus der Arabischen bis Mitte der 17. Jahrhunderts*. Graz: Tanpa Penerbit.

Strange, G. Le. 1930. *The Lands of the Eastern Caliphate*. Cambridge: Tanpa Penerbit.

Suhrawardi. 1758. *Safir-i Simugh*. Tehran: Tehran National Library MS.

Surur, T. 'Abd al-Baqi. 1955. *Ibn 'Arabi*. Kairo: Tanpa Penerbit.

Thabataba'i, Muhammad Husain. 1339 H. *Mushahibat-i tashayyu'*. Qum: Tanpa Penerbit.

Therndike, L. 1923. *A History of Magic and Experimental Science*. New York: Tanpa Penerbit.

Tuni, Fadhil. 1315 Hdengan judul *Ta'liqah bar sharh-i fusus* (Tehran: Tanpa Penerbit, 1316 H).s

Valiuddin, Mir. "Reconciliation between Ibnu 'Arabi's *Wadat al-Wujud* and the Mujaddid's *Wihdat asy-Syuhud*". *Islamic Culture*, 1951.

------------. 1959. *The Quranic Sufism*. Delhi: Tanpa Penerbit.

Vaux, B. Carra de. 1900. *Avicenne*. Paris: Tanpa Penerbit.

------------. "La Philosphie illuminative d'aprés Suhrawardi matoul". *Journal Asiatique*, 1902.

------------. 1902. *Gazali*. Paris: Tanpa Penerbit.

------------. 1923. *Les Penseurs de l'Islam*. Paris: Tanpa Penerbit.

Vaux, R. de. 1934. *Notes et textes sur l'avicennisme latin*. Paris: Tanpa Penerbit.

Wahshiyah, Ibnu. 1806. *Ancient Alphabet and Hieroglyphic Characters*. London: Tanpa Penerbit.

Walzer, R. [Ed.]. 1953. *History of Philosophy East and West*. London: Tanpa Penerbit.

------------. "A Survey of Works on Medieval Philosophy, 1945–1952, Part I: Medieval Islamic Philosophy". *Philosophical Quarterly*, April, 1953.

------------. "Al-Farab's Theory of prophecy and divination". *Journalof Helllenic Studies*, 1957.

------------. "Arabic Transmission of Greek Tought to Medieval Europe". *Bulletin of the John rylands Library*, 1945–1946.

------------. "New Lights on the Arabic Translations of Aristotle". *Oriens*, 1953.

------------. "New Studies on Al-Kindi". *Oriens*, 1957.

Watt, W. Montgomery. 1953. *The Faith and Practice of al-Ghazzali*. London: Tanpa Penerbit.

Wensinck, A. J. 1940. *La Pensée de Ghazzali*. Paris: Tanpa Penerbit.

Whinfield, E. H. 1880. *Gulsha-i Raz: The Mystic Tose Garden*. London: Tanpa Penerbit.

Wickens, G. M. [Ed.]. 1952. *Abicenna: Philospher and Scientist*. London: Tanpa Penerbit.

Wiedemann, E., dkk. 1925. *Zeitschrift für Instrumentkunde*. Tanpa Kota: Tanpa Penerbit.

------------. "Zur Geschichte der Lehre von Sehen". *Annalen der Physicund Chemie*, 1890.

Wofson, H. A. Tanpa Tahun. *The Philosophy of the Kalam*. Massachusetts: Harvard University Press.

------------. 1929. *Crescas' Critique of Aristotle*. Cambridge: Tanpa Penerbit.

------------. 1948. *Philosophy of Spinoza: Unfolding the Latent Processes of His Reasoning*. Cambridge: Tanpa Penerbit.

Zaehner, R. C. 1957. *Mysticism Sacred and Profane*. Oxford: Tanpa Penerbit.

------------. 1960. *Hindu and Muslim Mysticism*. London: Tanpa Penerbit.

------------. 1961. *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism*. London: Tanpa Penerbit.

TIGA MAZHAB UTAMA

Filsafat Islam

Tentang Penulis

Seyyed Hossein Nasr, lahir di Teheran, 7 April 1933. Ia termasuk penulis yang sangat produktif, dan merupakan salah satu tokoh yang paling menonjol di Barat di bidang pemahaman Islam tradisional. Pada 1954, ia menerima gelar B. S. dari Massachusetts Institute of Technology (MIT), Amerika Serikat. Lalu, ia meneruskan ke Harvard University untuk menekuni bidang geologi dan fisika. Namun, ia berganti bidang filsafat dan sejarah ilmu pengetahuan. Dan, pada 1958, ia menerima gelar doktor.

Semasa belajar di Barat, Nasr bertemu dengan para pemikir Barat yang mengkaji Islam dari berbagai perspektif. Bahkan, ia tertarik untuk memperdalam ilmu-ilmu metafisika Timur yang banyak dijumpai di perpustakaan-perpustakaan Barat. Pengetahuannya sangat luas, mencakup sejarah dunia Timur dan Barat, filsafat dan ilmu sosial, sejarah, teologi kontemporer Muslim dan Kristen, perkembangan mistik Islam,

spiritualitas, seni, budaya, dan lain sebagainya. Berbekal keilmuannya yang sangat luas, ia sering menjadi pembicara di forum-forum ilmiah internasional, seperti di negara-negara Eropa, Amerika, Timur Tengah, Asia (tentu saja di Indonesia).

Dan, bagi pembaca yang menginginkan informasi lebih lengkap mengenai produk buku-buku kami, silakan akses www.divapress-online.com. Atau, bergabunglah di akun Facebook: Penerbit DIVA Press, dan follow Twitter kami: @divapress01.

Indeks

F

G

H

I

N

O

P

Q

R

S

U

W

Y